
UC-NRLF
$B 45 171


Digitized by Google

Наилюбезнейшей Анне Сергеевне Смирновой на добрую память отъ М. Д. Муретова

ФИЛОСОФІЯ

ФИЛОНА АЛЕКСАНДРІЙСКАГО

ВЪ ОТНОШЕНІИ КЪ УЧЕНІЮ ІОАННА БОГОСЛОВА

О

ЛОГОСѢ.

Митрофана Муретова.

МОСКВА.

1885.

ФИЛОСОФІЯ

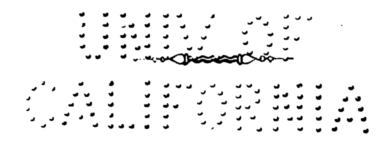
ФИЛОНА АЛЕКСАНДРІЙСКАГО

ВЪ ОТНОШЕНІИ КЪ УЧЕНІЮ ІОАННА БОГОСЛОВА

О

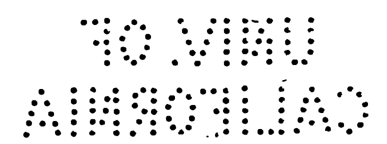
ЛОГОСѢ.

Митрофана Муретова.



МОСКВА.
Въ Университетской типографіи (М. Катковъ),
на Страстномъ бульварѣ.
1885.

Miliukov



Печатать позволяется. Москва, 24-го января 1885 года.
Цензоръ протоіерей *С. Зерновъ*.

ФИЛОСОФІЯ
ФИЛОНА АЛЕКСАНДРІЙСКАГО

ВЪ ОТНОШЕНІИ КЪ УЧЕНІЮ ІОАННА БОГОСЛОВА О ЛОГОСѢ.

„Καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν... ἐν τῷ κόσμῳ ἦν καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω".

Іоан. 1, 5. 10.

СОДЕРЖАНІЕ.

Стран.

Стран.

Стран.

госа въ пантеистическо-стоическія или же раввинско-деистическія понятія (175—177). Отсюда при своемъ историческомъ соприкосновеніи съ христіанствомъ филонизмъ могъ породить и дѣйствительно породилъ только лжеименный гносисъ, ересь и антихристіанство, но ни коимъ образомъ не христіанское ученіе о Логосѣ (177—179).

Сущность вопроса.

Во главѣ своего Евангелія и перваго посланія Іоаннъ Богословъ, какъ извѣстно, ставитъ возвышенное ученіе о Логосѣ или *Богѣ-Словѣ*. Въ отношеніи къ *Божеству* Логосъ является здѣсь отъ вѣчности изреченнымъ *Словомъ* Божіимъ [1]) и безначально рожденнымъ *Сыномъ* Божіимъ [2]), сосуществующимъ рядомъ съ Богомъ-Отцемъ въ качествѣ *второй* самостоятельно-божественной *ипостаси* [3]). Въ отношеніи къ *тварно-конечной области бытія* Логосъ изображается у Богослова какъ *посредникъ міротворенія и міропромышленія* [4]), какъ общее *начало и источникъ жизни* для всѣхъ тварей міра—разумныхъ и неразумныхъ [5]). Въ частности для *человѣка*, какъ существа нравственно-разумнаго, Логосъ служитъ *принципомъ истинной, вѣчной и блаженной жизни*, просвѣщая каждаго свѣтомъ истиннаго богопознанія и научая истин-

---

[1]) Ін. I, 1: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος.

[2]) Ін. 1, 14. 18: ὁ μονογενὴς παρὰ Πατρὸς,—ὁ μονογενὴς ὑιὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός.

[3]) Ін. 1, 1; 1 Ін. 1, 2: καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος, ἡ ζωὴ ἥτις ἦν πρὸς τὸν Πατέρα.

[4]) Ін. 1, 3: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.

[5]) Ін. 1, 4; 1 Ін. 1, 1; 5, 11—12: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν,—Λόγος τῆς ζωῆς,—ἡ ζωὴ ἐν τῷ ὑιῷ αὐτοῦ ἐστίν.

ной добродѣтели [6]). Первоначально эта жизне-просвѣтительная дѣятельность Логоса въ человѣчествѣ ограничивалась: съ одной стороны *естественнымъ откровеніемъ Божества* въ явленіяхъ видимаго міра и въ прирожденномъ каждому человѣку богосознаніи—среди язычниковъ; а съ другой—*сверхъестественнымъ руководительствомъ* ветхозавѣтной теократіею и сѣновными предъуказаніями новозавѣтной истины—среди іудеевъ [7]). Потомъ, въ опредѣленное превѣчнымъ Совѣтомъ время, *Логосъ сталъ плотію* и не переставая быть Богомъ обиталъ среди людей какъ истинный *Богочеловѣкъ* [8]). Своею жизнію, ученіемъ и дѣлами воплотившійся Логосъ сообщаетъ людямъ всю для нихъ доступную полноту истиннаго богопознанія и изливаетъ на нихъ въ возможной мѣрѣ божественную любовь и благодать [9]),—является *умилостивителемъ и праведнымъ ходатаемъ* предъ Отцемъ за грѣхи людей и всего міра [10]),—возводитъ человѣка къ первоначальному, прерванному грѣхомъ Адама, единенію съ

---

[6]) Ін. 1, 4. 9: καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων,—ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.

[7]) Ін. 1, 9. 10. 11: τὸ φῶς ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον,—ἐν τῷ κόσμῳ ἦν καὶ ὁ κόσμος (т.-е. язычники) αὐτὸν οὐκ ἔγνω, εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν καὶ οἱ ἴδιοι (т.-е. іудеи) αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

[8]) Ін. 1, 14; 1 Ін. 1, 2: καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ ὡς μονογενοῦς παρὰ Πατρός.

[9]) Ін. 1, 16. 17: ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος, ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη ἡ χάρις καὶ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.

[10]) 1 Ін. 2, 1—2; Ін. 14, 16: παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν Πατέρα Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κοσμοῦ.

Источникомъ вѣчной жизни [11]) и такимъ образомъ становится *Искупителемъ* и *Спасителемъ* не только всѣхъ людей, но и всего міра [12]).

Всѣ эти возвышенныя опредѣленія Логоса можно свести къ двумъ основнымъ положеніямъ, которыя рѣзко отличаютъ богооткровенное ученіе о Логосѣ отъ всѣхъ дохристіанскихъ, естественно-философскимъ путемъ развивавшихся, логологій: во 1-хъ *Логосъ есть Богъ или вторая божественная ипостась*; во 2-хъ, *Логосъ есть Богочеловѣкъ или воплотившійся въ человѣчествѣ Богъ.*

Ученіемъ о Логосѣ, какъ о второй самостоятельно-божественной ипостаси, Богословъ утверждаетъ требуемую нашимъ *религіознымъ сознаніемъ трансцендентную* (внѣмірную) *личность Божества* по отношенію къ тварно-конечной области бытія. Представленіе о личности слагается изъ двухъ нераздѣльныхъ моментовъ: разума (теоретическая дѣятельность) и любви (практическая дѣятельность). Отсюда и абсолютная личность Божества должна быть представляема въ формѣ безусловнаго разума и безконечной любви. Но разумъ и любовь не мыслимы безъ реальнаго откровенія ихъ во внѣ, въ пассивной бездѣятельности. Разумъ и любовь не осуществляющія и не объективирующія себя въ другомъ суть только мертвыя потенціи безъ реальной дѣй-

---

[11]) 1 Ін. 4, 15—16 и др.

[12]) 1 Ін. 4, 14; ср. 2, 2: ὁ Πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν Σωτῆρα τοῦ κόσμου.

ствительности. Богъ не открывающійся во внѣ и самозаключенный нѐ есть живая личность и дѣйственная сила, но абстрактно-мысленное только понятіе, мертвый и искусственный *деистическій* Deus ex machina. Божественная личность необходимо предполагаетъ *личный объектъ* для своихъ реально-дѣйственныхъ отношеній. Но такимъ объектомъ не можетъ быть условно-ограниченная область бытія, такъ какъ конечный міръ не въ состояніи исчерпать всю безконечную полноту божественнаго разума и любви. Богъ объективирующійся въ мірѣ есть только *пантеистическая* субстанція или міровая душа, теряющаяся въ условномъ разнообразіи индивидуальныхъ формъ феноменальнаго бытія. Такимъ образомъ: данное въ нашемъ религіозномъ сознаніи представленіе объ абсолютной личности Божества необходимо предполагаетъ *внѣмірный и безусловный объектъ* для проявленій Божественнаго разума и любви, т.-е. *Бога*—второе лицо Божества. Таковымъ и является у Іоанна Логосъ. Какъ въ изреченномъ *Словѣ* своего разума и единородномъ *Сынѣ* своей любви въ Логосѣ Божество отъ вѣчности открываетъ и осуществляетъ всю безконечную полноту своей внутренней природы. Въ этомъ внѣмірномъ процессѣ самооткровенія и самообъективированія Божество отъ вѣчности различаетъ въ себѣ открывающій Я—субъектъ (первое лицо Божества, Богъ-Отецъ) отъ открываемаго Я—объекта (второе лицо Божества, Богъ Логосъ или Сынъ) и такимъ образомъ находитъ

здѣсь внутреннее, независимое отъ міра условнаго, безусловное содержаніе для своей внѣмірно-личной жизни.

Но если для религіознаго сознанія нуженъ трансцендентно-личный Богъ, то наше *религіозное чувство* требуетъ *имманентно-личнаго единенія Божества съ человѣчествомъ*. Невозможны никакія религіозныя отношенія къ такому Божеству, которое недоступно для человѣка и не внемлетъ ему. Невозможны они и въ томъ случаѣ, когда единеніе Божества съ человѣчествомъ переходитъ въ пантеистическое безразличіе и сліяніе тварнаго и божественнаго, безконечнаго и конечнаго. Религіозное чувство требуетъ такого единенія безконечнаго существа Божія съ тварно-конечною природою человѣка, въ которомъ (единеніи) ни божественное не терялось бы въ условности и ограниченности человѣческаго, ни человѣческое не утрачивало бы въ божественной безконечности своей индивидуально-конечной личности со всѣми ея законными стремленіями и идеалами. Только въ такомъ имманентно-личномъ единеніи съ Божествомъ, какъ первоисточникомъ истинной жизни и вѣчнаго блаженства, человѣчество можетъ найти дѣйствительное искупленіе отъ всякаго зла и нравственнаго несовершенства, безусловное удовлетвореніе всѣхъ своихъ потребностей и стремленій, свое полное счастіе и идеальное совершенство. Это требованіе религіознаго чувства находитъ свое полное выраженіе и осуществленіе въ Іоанновой идеѣ богочеловѣческой личности исторически воплотившагося Логоса: въ Логосѣ-Богочеловѣкѣ искупленное отъ грѣха

человѣчество, во всей своей истинной цѣлостности, стоитъ въ полномъ и нераздѣльномъ имманентно-личномъ единеніи съ Божествомъ [13]).

Въ этомъ возвышенномъ ученіи Іоанна Богослова о Логосѣ христіанская церковь всегда видѣла глубочайшую тайну божественной жизни, недоступную вполнѣ не только разуму человѣческому, но и ангельскому. Поэтому и первоисточникомъ этого ученія она всегда признавала не разумъ человѣческій съ его естественно-ограниченными силами, но историческое и сверхъестественное откровеніе самого воплотившагося Логоса. Другой противоположный церковному взглядъ на происхожденіе христіанской идеи Логоса принадлежитъ ученымъ такъ-называемой отрицательной школы. Стараясь удалить изъ христіанства всю вообще сверхъестественную сторону, школа эта и христіанское ученіе о Логосѣ стремится поставить въ естественно-историческую зависимость отъ до-христіанскихъ философемъ. Главное вниманіе при этомъ обыкновенно останавливаютъ на современной появленію христіанства философіи александрійскаго іудея Филона. Дѣлаютъ это частію потому, что въ эту философію входятъ всѣ тѣ идеи Логоса, какія естественно-спекулятивнымъ путемъ

[13]) Подробнѣе это раскрыто въ нашемъ изслѣдованіи: „Ученіе о Логосѣ у Филона Александрійскаго и Іоанна Богослова въ связи съ предшествовавшимъ историческимъ развитіемъ идеи Логоса въ греческой философіи и іудейской теософіи“, въ изданіи *Твореній Св. Отцевъ*, за 1881 г. кн. 2 и въ отдѣльномъ оттискѣ см. 1, XXII—XXV; XXXIII—XXXV.

выработала до-христіанская философская мысль, но главнымъ образомъ потому, что по своей внѣшне-формальной сторонѣ изъ всѣхъ до-христіанскихъ логологій она представляетъ наибольшее сходство съ Іоанново-христіанскимъ ученіемъ о Логосѣ.

Указаннымъ взглядомъ отрицательной школы на происхождніе христіанскаго ученія о Логосѣ опредѣляется задача нашего разсужденія. Мы должны разсмотрѣть: таковы-ли были Филоновскія идеи о Логосѣ, чтобы дальнѣйшая философско-спекулятивная обработка ихъ въ примѣненіи къ личности Христа могла создать то своеобразное и возвышенное богословіе, какое находимъ у апостола Іоанна въ его Евангеліи и посланіи.

Исходный пунктъ, задача и характеръ Филоновой логологіи.

Философія Филона Александрійскаго не представляетъ одной стройной, послѣдовательно развитой и логически законченной системы. Въ ней борятся и стремятся къ взаимному сліянію два, совершенно противоположныя и логически несоединимыя, воззрѣнія на Логосъ: съ одной стороны какъ на стоическую божественную силу, пантеистически развивающуюся въ систему универса, а съ другой—какъ на ветхозавѣтнаго ангела-посредника между Богомъ и міромъ. Этимъ взаимнымъ проникновеніемъ и смѣшеніемъ идей національно-іудейскихъ съ эллинско-философскими объясняется: какъ то поразительное сходство съ христіанствомъ *внѣшне-формальной* стороны Филоновой философіи, благодаря которому Филона нѣкогда

считали даже христіаниномъ; такъ равнымъ образомъ и то, почему со стороны своего *внутренняго содержанія* она осуждена на безвыходное колебаніе между двумя принципально противоположными христіанству и взаимно себя отрицающими точками зрѣнія на Логосъ. Чтобы уяснить такой оригинально противорѣчивый характеръ Филоновой философіи, а равно и ея отношеніе къ христіанскому ученію о Логосѣ, мы должны обратиться къ ближайшему раскрытію ея исходнаго пункта и задачи.

Исходнымъ пунктомъ, а вмѣстѣ и основнымъ πρῶτον ψεῦδος, Филоновой логологіи служитъ ея отвлеченно-метафизическая точка зрѣнія на Божество, какъ на безкачественное и всеобщнѣйшее начало бытія. Увлеченный стройностію эллинско-философскаго міросозерцанія Филонъ не только видитъ въ философіи необходимую помощницу и руководительницу человѣка въ дѣлѣ его религіозно-нравственныхъ отношеній, но и считаетъ ее „среднею (т.-е. кратчайшею), царскою и даже единственною дорогою къ истинному богопознанію". Частнѣе и ближе этотъ философскій путь познанія Божества опредѣляется у Филона какъ постепенная логическая абстракція или отвлеченіе отъ условныхъ и единичныхъ явленій ихъ всеобщаго и безусловнаго первоначала, какъ послѣдовательное восхожденіе мысли отъ даннаго въ опытѣ конкретнаго множества къ неданному абстрактному единству, отъ чувственнаго и матеріальнаго къ духовному и идеальному, отъ ощущенія и представленія къ понятію и идеѣ. Однимъ словомъ это тотъ самый абстрактно-ло-

гическій путь, какимъ шла вся дохристіанская и послѣхристіанская философія въ изысканіи послѣдней первопричины бытія[14])

Этимъ путемъ нашъ философъ пріобрѣтаетъ всѣ тѣ многоразличныя опредѣленія Божества, какія разсѣяны во многихъ мѣстахъ его сочиненій.

Такъ, прежде всего, въ противоположность условному характеру частныхъ явленій, Богъ, по Филону, долженъ быть мыслимъ какъ безусловная *первопричина* всего. Всѣ единичные предметы видимаго міра находятся между собою во взаимной зависимости, каждое явленіе условливается другимъ и въ свою очередь служитъ условіемъ для третьяго, весь міръ представляетъ собою цѣпь условныхъ причинъ и слѣдствій. Напротивъ Богъ, какъ послѣдняя первопричина всякаго бытія, самъ для себя достаточенъ, самъ доволенъ собою и ни въ чемъ кромѣ себя самого нужды не имѣетъ. Онъ одинъ только есть самопричина, т.-е. причина въ собственномъ и неограниченномъ смыслѣ, условіе, а не слѣдствіе, опредѣляющее, а не опредѣляемое, первое, высшее, послѣднее и безусловное начало всего. Поэтому только одному Богу свойственно опредѣлять и дѣйствовать, быть свободнымъ и независимымъ; напротивъ необходимое свойство всего индивидуальнаго и конечнаго—страдать и быть опредѣ-

---

[14]) Philonis opera edit. Pfeiferi,—Quod Deus sit immutabilis, II, 450; De migratione Abrohami, Pf. III, 478; De charitate, editio Francofurtana. 699 C; De Abrahamo, Pf. V, 270; De praemiis et paenis Fr. 916, E. См. подробнѣе Творенія Св. Отцевъ, 1882 г., 2, 493—503.



ляемымъ, не обладать свободою и находиться въ подчиненіи закону необдимости [15]).

Частныя явленія міровой жизни подвержены безчисленнымъ перемѣнамъ, непрестанно колеблются то въ одну, то въ другую сторону, никогда не остаются себѣ равными, находятся въ постоянномъ процессѣ движенія и видоизмѣненій. Напротивъ ихъ безусловная первопричина—Богъ пребываетъ *всегда неизмѣннымъ* неподвижнымъ, твердымъ, непоколебимымъ, вѣчно себѣ самому тожественнымъ, не принимающимъ ни прибавленія ни уменьшенія. Только одинъ Богъ есть истинный и постоянный гражданинъ міра, всѣ же другіе предметы суть не болѣе какъ странники и пришельцы. Поэтому только одному Богу Филонъ усвояетъ истинное и дѣйствительное *бытіе* (τὸ εἶναι), между тѣмъ какъ единичныя вещи, при постоянныхъ измѣненіяхъ своихъ, причастны только призрачному бытію (δόξῃ ὑφεστᾶναι), полубытію или *быванію* (τὸ γίγνεσθαι) [16])

Если всѣ единичные предметы вселенной состоятъ изъ частей, сложны и потому разрушимы, то ихъ безусловная Первопричина очевидно не можетъ быть мыслима иначе, какъ существомъ *абсолютно простымъ*, несложнымъ, ни съ чѣмъ не смѣшаннымъ и потому неразрушимымъ [17]).

---

[15]) Leg. alleg. Pf. 1, 264 и др. См. Ibid. 506.
[16]) Quod det. pot. ins. sol. Pf. II, 240, см. ibid. 507—508.
[17]) Leg. alleg. Pf. I, 189; de nominum mutatione Pf. IV, 400 и др., см ib. 508--509.

Однимъ изъ необходимыхъ признаковъ индивидуально-конкретнаго бытія служитъ его качественность: всякій предметъ видимаго міра имѣетъ какія-либо опредѣленныя свойства, которыми онъ отличается отъ другихъ предметовъ и которыя даютъ ему извѣстное индивидуальное мѣсто въ безконечномъ разнообразіи конечныхъ бытій. Вопреки этому, Богъ не можетъ быть мыслимъ подъ ограниченіемъ какого-либо конкретнаго свойства: всякая качественность, съ абстрактно-философской точки зрѣнія Филона, есть признакъ конечности и слѣдовательно ограничиваетъ неограничимое. Каждое свойство предполагаетъ своего высшаго носителя, но Богъ не имѣетъ ничего выше себя. Поэтому Филонъ называетъ Бога *безкачественнымъ* (τὸ ἄποιον), *чистымъ* и не имѣющимъ никакого опредѣленнаго признака *бытіемъ* (ψιλὴ ἄνευ χαρακτῆρος ὕπαρξις) [18].

Какъ составныя и качественныя діады, всѣ вещи въ мірѣ стоятъ одна къ другой въ отношеніи взаимоотрицанія и вражды: каждая вещь не есть то, что другія, каждая исключаетъ всѣ прочія. Кромѣ того и въ себѣ самомъ каждый индивидуальный предметъ полонъ вражды и раздора, ибо каждая частная сторона его или свойство отрицаетъ всѣ другія его свойства. Въ противоположность этому признаку конечнаго бытія, безусловная первопричина, какъ безкачественное и чистое бытіе, представляется у Филона *совершеннѣйшимъ единствомъ* и гармо-

[18]) Quod. D. s. immut. Pf. II, 412; см. ib. 510.

ніей; она есть совершенно неразличимая въ себѣ всеобщность, *абстрактно-безпредикатная единица или монада* въ собственномъ и неограниченномъ смыслѣ [19]).

Какъ такое чистое единство и неразличимая всеобщность, Божество Филона очевидно *исключаетъ изъ себя всѣ признаки личнаго бытія*. Оно не причастно никакимъ проявленіямъ личной жизни, никакимъ сердечнымъ движеніямъ. Оно безусловно ἀπαθές или ἀμέτοχον παντὸς πάθους τὸ παράπαν. Какъ ψιλὴ ἄνευ χαρακτῆρος ὕπαρξις Богъ не можетъ быть мыслимъ ни безусловнымъ благомъ и любовью, ни совершеннѣйшимъ разумомъ. По своему существу Онъ выше этихъ необходимыхъ моментовъ личнаго бытія—лучше чѣмъ само благо и любовь, выше чѣмъ сама разумная природа. Его, наконецъ, нельзя назвать даже и жизнію вообще, ибо Онъ больше и выше чѣмъ жизнь. Онъ есть абстрактно-неопредѣленная первооснова жизни [20]).

Дальнѣйшимъ выраженіемъ такого понятія о Божествѣ является у Филона ученіе о совершенной *непознаваемости и безимянности Его*. Чистое, лишенное всякихъ положительныхъ признаковъ, бытіе очевидно не можетъ сдѣлаться предметомъ нашего умопредставленія и слововыраженія, такъ какъ мы мыслимъ и говоримъ о предметѣ не иначе, какъ подъ опредѣленнымъ признакомъ и съ извѣстной стороны [21]).

---

[19]) Quod. D. s. immut. Pf. II, 424; 392, см. 511.

[20]) De m. opif. Pf. I, 68; Quod. D. s. immut. Pf. II, 410; Pf, VI, 318, ср. ib. 512.

[21]) De nom. mut. Pf. IV, 322—338; ср. ib. 513—514.

Лишивъ Божество всѣхъ опредѣленныхъ признаковъ, Филонъ однако же не могъ безъ явнаго самопротиворѣчія не оставить за Нимъ одного, хотя и самаго общаго и совершенно безсодержательнаго предиката, а именно: Его чистаго и абстрактно-безпредикатнаго *бытія* или *существованія* въ качествѣ всеобщей и безусловной первопричины условныхъ явленій. Соотвѣтственно этому единственному положительному предикату и имя Божеству можетъ быть усвоено только одно, выражающее Его бытіе или существованіе и ничего болѣе, а именно: τὸ ὄν или ὁ ὤν, *Сущее* или *Сый*, евр. Іегова. Итакъ, за невозможностію безъ абсурда мыслить Божество несуществующимъ, Филонъ усвояетъ Ему только одинъ, самый общій и безсодержательный, положительный признакъ, это: метафизическую необходимость быть или существовать въ качествѣ абстрактно-безпредикатнаго и неопредѣленно-всеобщаго первоначала условно-конкретныхъ и единичныхъ явленій міровой жизни. Дальше такого Гегелевскаго schlechtes Sein, простаго и чистаго бытія или безкачественнаго нѣчто никакое философское отвлеченіе (абстракція) въ понятіи о Богѣ идти не можетъ [22]).

Объединяя всѣ доселѣ указанныя опредѣленія Сущаго, мы получаемъ представленіе о немъ, какъ о всецѣло абстрактной сущности, отрицающей отъ себя всѣ признаки реально-конкретнаго бытія и стоящей къ послѣд-

---

[22]) De somn. Pf. V, 104; ср. ib. 525—516.

нему въ отношенiи прямой логической противоположности. Эту противоположность нашъ философъ ясно сознаетъ, если называетъ „Бога и тварь противоположными природами“ (ἀντίπαλοι φύσεις) [23]). Но пока Сущее мыслится въ такой абстрактно-логической противоположности мiру, оно очевидно не можетъ стоять къ послѣднему въ какихъ бы то ни было непосредственныхъ отношенiяхъ. Оно не имѣетъ въ себѣ рѣшительно ничего, что могло бы служить точкою соприкосновенiя между нимъ и реальнымъ бытiемъ. „Самъ въ себѣ и по себѣ Богъ, говоритъ Филонъ, не соприкасается ни съ чѣмъ, ибо *Сущее какъ Сущее не имѣетъ отношенiя къ чему-либо другому*— τὸ γὰρ ὂν ᾗ ὂν ἐστι· οὐχὶ τῶν πρός τι“ [24]).

Между положенiемъ, которымъ мы начали излагать Филоново ученiе о Богѣ: *Богъ есть безусловная первопричина всего бытiя*, и тѣмъ, которымъ окончили: *Богъ не имѣетъ отношенiя ни къ чему другому*, замѣчается очевидное противорѣчiе. Съ одной стороны Божество мыслится какъ несоотносимое и въ себѣ заключенное бытiе, а съ другой—оно представляется стоящимъ къ мiру въ отношенiи дѣйствительной первопричины. Какъ примирить такiя противорѣчивыя положенiя? Какимъ образомъ отвлеченно-безкачественное Сущее, само въ себѣ и по себѣ, стоящее къ реальному бытiю въ прямой логической противоположности и не имѣющее къ нему никакого отно-

[23]) Leg. alleg. Pf. I. 248.
[24]) Leg. alleg. Pf. I, 186; de nom. mot. Pf. IV, 332; cp. ib. 517.

шенія, можетъ сдѣлаться дѣйствительною первопричиною міра и слѣдовательно стать въ дѣйственныя отношенія πρός τι, къ другому?

Этотъ вопросъ служитъ общимъ исходнымъ пунктомъ Филоновой логологіи. Чтобы найти логическій выходъ изъ указаннаго противорѣчія, нашъ философъ обращается къ идеѣ *посредственнаго* отношенія Бога къ міру. Между абстрактно-безпредикатнымъ Сущимъ и реально-конкретнымъ бытіемъ онъ вводитъ посредствующее звено, которое должно служить логическою связью между обѣими противоположностями. Такимъ посредствующимъ звеномъ между Богомъ и міромъ у Филона является Логосъ (или вообще божественные логосы—силы). Въ немъ—этомъ посредникѣ—Сущее переходитъ изъ абстрактной пустоты бытія въ себѣ къ реально-дѣйственнымъ отношеніямъ во внѣ,—оставаясь въ себѣ заключенною сущностію, въ тоже время дѣлается и дѣйствительною первопричиною реальнаго бытія, становится творцомъ и міропромыслителемъ [53]).

Но спрашивается далѣе: что это за Логосъ-посредникъ и въ какое отношеніе къ міру ставитъ онъ Божество?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ и ближайшее раскрытіе идеи Логоса-посредника ведутъ нашего философа въ безвыходный лабиринтъ неизбѣжныхъ самопротиворѣчій.

Вся предшествовавшая исторія ученій о Логосѣ, а также и внутренняя логика Филоновой философіи могли

---

[53]) См. Тв. Св. Отцевъ, 1882, 2, стр. 518—519.

дать на этотъ вопросъ только два отвѣта. *Во-первыхъ.* Какъ логическій абстрактъ отъ единичныхъ явленій міровой жизни, Сущее, если оно мыслится отдѣльно отъ міра, на дѣлѣ есть не болѣе какъ простая, въ нашемъ только умѣ существующая, потенція безъ реальной дѣйствительности, пустая абстрактная форма безъ конкретнаго содержанія. Получить содержаніе, жизнь, вообще реальность Сущее можетъ только въ тѣхъ же самыхъ явленіяхъ, отъ которыхъ оно отвлечено какъ неданное, абстрактно-логическимъ путемъ отысканное, основаніе къ данному многообразію реальнаго бытія. Только въ мірѣ абстрактно-безпредикатное Сущее можетъ жить дѣйствительною и полною жизнію,—только здѣсь для него открывается возможность проявлять себя какъ живую и реальную силу, непрестанно производящую безконечно разнообразныя формы условно-индивидуальнаго бытія. Отсюда Филонова, какъ и всякая другая болѣе или менѣе послѣдовательная, философія, если хочетъ видѣть въ Богѣ живую и реальнодѣйственную первопричину бытія, неизбѣжно должна представлять Его во внутреннемъ, живомъ и имманентномъ отношеніи къ міру,— въ такомъ же точно отношеніи, въ какомъ каждая частная эмпирическая сила стоитъ къ обнимаемой ею группѣ единичныхъ явленій,—въ какомъ напр. душа, какъ абстрактно-всеобщее начало психической жизни, стоитъ къ своимъ частнымъ силамъ и проявленіямъ (уму, волѣ, чувствамъ и пр.).—Ясно, что здѣсь идея Логоса-посредника должна разрѣшиться въ понятіе имманентно-безлич-

наго божественнаго разума и силы, посредствомъ которыхъ Сущее переходитъ изъ абстрактной пустоты бытія въ себѣ къ конкретной полнотѣ реальной жизни и имманентной дѣйственности въ мірѣ условныхъ явленій. Чтобы выполнить такую задачу, т.-е. поставить абстрактно безпредикатное Сущее въ имманентно-дѣйственныя отношенія къ міру, самъ Логосъ долженъ съ одной стороны стоять въ имманентномъ единеніи съ Божествомъ въ качествѣ Его разума, силы или аттрибута, а съ другой—внутренно и нераздѣльно соединяться и съ міромъ въ качествѣ имманентной ему формы, души или закона. Такое воззрѣніе на Логоса находимъ въ греческой философіи, особенно въ послѣднемъ завершительномъ моментѣ ея историческаго развитія—стоицизмѣ. Отвлекая отъ единичныхъ явленій ихъ общее свойство разумности или логичности въ абстрактное понятіе разума (λόγος) и по аналогіи съ психическимъ опытомъ придавая этотъ разумъ общеміровой субстанціи—Богу въ качествѣ Его свойства или силы, философская мысль древняго грека пришла такимъ образомъ къ представленію о Логосѣ, какъ всеобщемъ божественномъ началѣ міровой жизни. Въ мірѣ, по ученію стоиковъ, живетъ и развивается Божество, какъ имманентный ему логосъ, т.-е. какъ субъективный разумъ и мышленіе міра, какъ его сознательно-разумная душа, дѣйствующая по своему собственному внутреннему закону необходимости. Все въ мірѣ есть необходимое проявленіе или модусъ Божества,—потому все въ немъ прекрасно, разумно и божественно. О самостоя-

тельной личности Логоса здѣсь очевидно не можетъ быть рѣчи. Отъ міровой души-бога Логосъ не отдѣлимъ, какъ ея разумъ и сила,—слѣдовательно онъ совпадаетъ съ Божествомъ. Отъ міра Логосъ не можетъ быть отдѣленъ, какъ имманентный ему законъ, его форма и душа,—слѣдовательно онъ совпадаетъ съ космосомъ. Такимъ образомъ, по ученію стоиковъ, нѣтъ въ отдѣльности ни Бога, ни Логоса, ни міра, а есть только одинъ, живой и нераздѣльный, сознательно-разумный универсъ—Богъ. Все есть Богъ и Богъ во всемъ—такова логика эллинско-физической точки зрѣнія на Божество какъ на абстрактно-метафизическое первоначало бытія. Пантеизмъ и панлогизмъ были первымъ (Гераклитъ) и послѣднимъ (стоики) словомъ греческой философіи [26]). *Во вторыхъ.* Вопреки такой, въ существѣ дѣла атеистической, логикѣ греко-стоическаго пантеизма отвлеченно-безкачественное Сущее можно представлять трансцендентною и самостоятельною по отношенію къ міру личностію. Но въ такомъ случаѣ философіи неизбѣжно предстоитъ другая, противоположная первой, но столь же атеистическая крайность *деизма.* Мыслимая внѣ и отдѣльно отъ міра, философская субстанція—богъ лишается единственно возможнаго для ея жизни и дѣйственности содержанія и потому неизбѣжно обращается въ безсодержательный абстрактъ, въ мертвый и пустой Deus ex machina, не имѣющій съ реальнымъ

[26]) Подробнѣе см. въ нашемъ изслѣдованіи стр. XXVII—XXVIII, и 5—30.

бытіемъ никакой внутренней связи и стоящій къ нему въ прямой деистической противоположности. Это такъ-сказать личность безличная, мышленіе безъ предмета мыслимаго, сила безъ жизни и дѣйственныхъ проявленій. Такое воззрѣніе на Божество, отчасти не чуждое и греческой философіи (Анаксагоръ, Аристотель), составляло главную особенность іудейско-палестинской теософіи. Вопреки язычеcко-пантеистическому натурализму и антропоморфизму выдѣливъ изъ понятія о Богѣ всѣ конкретные признаки и опредѣленныя свойства, палестинскіе мыслители тѣмъ самымъ лишили Верховное Существо всякаго содержанія для Его жизни и дѣйственности,—обратили Божество въ мертвый потусторонній абстрактъ, въ противоположную міру, самозаключенную и отрицающую всѣ внѣшнія отношенія сущность. Но чтобы наполнить и замаскировать получавшуюся при этомъ пропасть между Богомъ и міромъ, іудейскіе философы поставили между ними особаго посредника, къ которому свели все, что въ ветхозавѣтной, какъ и во всякой другой, религіи усвояется непосредственно самому Божеству—твореніе міра, промышленіе о немъ и пр. Ясно, при той противоположности, въ какой стоятъ здѣсь Богъ и міръ, Логосъ-посредникъ можетъ быть мыслимъ не иначе, какъ существомъ самостоятельно-личнымъ и по своей природѣ стоящимъ безконечно ниже Верховнаго Существа, т.-е. тварно-служебнымъ духомъ или ветхозавѣтнымъ ангеломъ. Такой характеръ безплотнаго тварно-личнаго по-

средника имѣетъ таргумическая *Мемра* (memra dijehovah, Λόγος τοῦ θεοῦ, verbum Dei, Слово Божіе [27]).

Такимъ образомъ Филону предстоялъ выборъ между двумя крайностями: или удержать представленіе о трансцендентной независимости Божества и въ такомъ случаѣ склониться къ деизму раввинской теософіи, выдѣливъ Логоса въ самостоятельную тварно-служебную личность; или же поставить Божество въ живое и дѣйственное отношеніе къ міру и въ такомъ случаѣ развить систему стоическаго панлогизма, сливъ Логоса съ Богомъ и міромъ въ одинъ нераздѣльный субъектъ.

Такъ долженъ былъ бы поступить Филонъ, еслибы онъ былъ послѣдовательнымъ философомъ и строгимъ мыслителемъ, для котораго ничто не существуетъ кромѣ чистаго мышленія и логическихъ абстракцій. Но Филонъ — столько же философъ, сколько и поэтъ-мистикъ; онъ человѣкъ не одной только чистой логики философической, но и глубокаго религіознаго чувства,—послѣднее развито въ немъ и заявляетъ себя въ его сочиненіяхъ столь же сильно, какъ и философская рефлексія. Такой человѣкъ конечно всего менѣе могъ помириться съ антирелигіозными выводами стоической и раввинской логологій. Религіозное чувство, какъ мы говорили, не можетъ имѣть дѣла ни съ безличнымъ пантеистическо-стоическимъ Логосомъ, разрѣшающимъ Божество въ простую міровую силу и теряющимъ Его въ безконечномъ разнообразіи

[27]) Подробнѣе см. ibid. 30—82.

индивидуальныхъ формъ условнаго бытія, ни съ раввинскою тварно-личною Мемрою, удаляющею Божество на неприступныя для человѣка надмірныя высоты. Для религіи нуженъ съ одной стороны живой и стоящій въ непосредственной къ твари близости Богъ, но не теряющійся при этомъ въ мірѣ условныхъ явленій въ пантеистическо-стоическомъ смыслѣ; а съ другой стороны—самостоятельный и внѣмірный творецъ и промыслитель, но не удаленный отъ твари непроходимою бездною деистической противоположности въ іудейско-раввинскомъ смыслѣ. Соотвѣтственно этому, отъ имманентнаго Богу и міру Логоса стоической философіи религіозное сознаніе требуетъ личности и самостоятельности (дабы при имманентномъ отношеніи къ твари Божество могло посредствомъ Логоса сохранить свою самостоятельность), а тварно-личной Мемрѣ раввинской теософіи оно стремится дать предикатъ божественности (дабы, при своей трансцендентности, Божество могло въ Логосѣ стоять въ непосредственно-близкихъ и имманентно-дѣйственныхъ отношеніяхъ къ твари). Отсюда для Филоновой логологіи поскольку она въ одинаковой мѣрѣ стремится удовлетворить интересамъ религіи и философіи, возникала задача: найти философско-логическимъ путемъ синтезъ двухъ противоположныхъ понятій—имманентности и трансцедентности Божества, самостоятельной личности Логоса и его божественнаго достоинства, т.-е. вообще примирить крайности предшествовавшихъ Филону логологій раввинско-деистической и стоическо-пантеистической.

Такимъ образомъ собственная внутренняя задача Филоновой логологіи совпадала съ ея историческимъ призваніемъ. Современнику Христа, Филону предстояло рѣшить философскимъ путемъ ту же проблему, которую христіанство рѣшаетъ на почвѣ религіознаго сознанія и непосредственнаго религіознаго опыта. Но если въ христіанствѣ, которое не вѣдаетъ никакихъ мертвыхъ метафизическихъ абстракцій, но видитъ въ Богѣ живую нравственную личность, эта задача находитъ полное рѣшеніе свое въ ученіи о самостоятельно-божественной личности Логоса и въ идеѣ Богочеловѣка, — то напротивъ въ сферѣ Филоновскихъ обстрактныхъ формулъ и метафизическихъ опредѣлеоій Сущаго, она—эта задача—сама въ себѣ заключаетъ логическую невозможность. Такъ какъ задача Логоса здѣсь опредѣляется одною только чисто-метафизическою необходимостію — быть посредствующимъ звеномъ между абстрактно-безпредикатнымъ Сущимъ и реально-конкретнымъ міромъ, — то одно изъ двухъ: или Сущее переходитъ въ Логосѣ изъ абстрактной пустоты бытія въ себѣ къ конкретной полнотѣ реальной жизни и имманентной дѣйственности въ мірѣ—но въ такомъ случаѣ противоположность божественнаго и тварнаго утрачиваетъ свое дѣйствительное значеніе и Богъ, Логосъ и міръ теряются въ субстанціальномъ безразличіи единаго, живаго и нераздѣльнаго Универса — въ стоическо-пантеистическомъ смыслѣ;—или же Логосъ отстаиваетъ внѣмірную самостоятельность Божества—но въ такомъ случаѣ пріобрѣтаетъ всю свою силу раввинско-

теистическая противоположность тварнаго и божественнаго, гдѣ все, стоящее внѣ единаго и самозаключеннаго Божества, а слѣдовательно и Логосъ, должно быть мыслимо какъ нѣчто небожественное, тварно-конечное и по своей природѣ всецѣло противоположное Верховному Существу. Напротивъ, — при той противоположности, въ какой съ абстрактно-философской точки зрѣнія Филона стоятъ предикаты стоическаго и раввинскаго Логоса (каждый изъ нихъ есть именно то, что не есть другой,— каждый отрицаетъ то, что утверждается другимъ), дѣйствительный логическій синтезъ ихъ въ одномъ высшемъ воззрѣніи на Логоса—какъ на самостоятельно-божественную ипостась, воплощающуюся въ человѣчествѣ, въ христіанскомъ смыслѣ,—оказывается логическою невозможностію, немыслимымъ абсурдомъ.

Легко угадать тѣ результаты, къ какимъ должна была повести Филонову логологію такая логически невозможная задача ея. Какъ человѣкъ глубокаго религіознаго чувства Филонъ не желаетъ и не можетъ остановиться на антирелигіозныхъ выводахъ ни стоической ни раввинской логологіи. Вопреки первой онъ ясно сознаетъ нужду выдѣлить Бога въ самостоятельную и внѣмірную сущность; столь же рѣшительно нашъ философъ утверждаетъ и необходимость непосредственнаго взаимообщенія между Богомъ и человѣкомъ. Не удовлетворясь въ отдѣльности ни пантеистическо-стоическимъ Логосомъ ни тварно-личною Мемрою, онъ стремится стать выше этихъ крайностей и объединить ихъ въ одно высшее воззрѣніе. Съ

этою цѣлію онъ силится по возможности сблизить обѣ противоположности и сгладить ихъ рѣзкости такъ, чтобы въ результатѣ получилось нѣкоторое третье среднее понятіе, которое бы объединяло въ себѣ предикаты стоическаго Логоса и раввинской Мемры. Пользуясь двоякимъ значеніемъ греческаго слова Λόγος (оно значитъ: слово=евр. мемра и умъ=греч. νοῦς), Филонъ вездѣ въ своихъ сочиненіяхъ говоритъ о Логосѣ безразлично какъ въ стоическомъ такъ и раввинскомъ смыслѣ. Объ имманентно-божественномъ и безличномъ Логосѣ стоической философіи онъ иногда разсуждаетъ повидимому какъ о самостоятельномъ, отдѣльномъ отъ Сущаго, посредникѣ, усвояя ему предикаты личной Мемры. Наоборотъ, о личной Мемрѣ іудейскихъ богослововъ онъ часто выражается такъ, какъ будто ставитъ ее въ имманентное отношеніе къ Божеству и видитъ въ ней божественную природу стоическаго Логоса. Благодаря именно этому своеобразному сближенію и смѣшенію чертъ имманентно-божественнаго Логоса стоической философіи и личной Мемры раввинской теософіи, Филонова логологія получаетъ поразительное сходство съ христіанскимъ ученіемъ о Логосѣ какъ со стороны своей общей задачи и тенденціи, такъ даже и со стороны самой внѣшней формы своей и фразы.

Но, съ другой стороны, какъ философъ, считающій философію единственною дорогою къ истинному богопознанію, Филонъ въ самомъ рѣшеніи проблемы никакъ не можетъ отрѣшиться отъ философскихъ абстракцій и

метафизическихъ формулъ, — какъ философъ, онъ всецѣло стоитъ на почвѣ логики философской и потому вынужденъ спускаться въ сферу всѣхъ ея неизбѣжныхъ противорѣчій. Не имѣя возможности найти дѣйствительный логическій синтезъ взаимно отрицающихъ себя предикатовъ стоическаго Логоса и раввинской Мемры, Филонъ замѣняетъ этотъ синтезъ фиктивнымъ и искусственно-механическимъ соединеніемъ обѣихъ противоположностей въ сходной съ христіанскою теистической фразѣ, логически разрѣшающейся всегда на свои несоединимые элементы. Всякій разъ, когда Филону предстояла необходимость ближе и точнѣе раскрыть содержаніе этой фразы, онъ волей неволей принужденъ склоняться къ одной изъ отрицаемыхъ имъ крайностей прежней логологіи. Смотря по тому, какое требованіе религіознаго чувства наиболѣе заявляло въ сознаніи Филона свои права въ извѣстный моментъ, нашъ философъ видимо тяготѣетъ то къ эллинскому пантеизму то къ раввинскому деизму. Когда Филонъ стремится раскрыть и обосновать требуемую религіознымъ сознаніемъ идею имманентно-дѣйственныхъ отношеній Бога къ міру, когда онъ старается найти въ Богѣ живую и реальную силу, —тогда онъ невольно увлекается стройною логикою эллинскаго пантеизма и развиваетъ идею имманентно-безличнаго Логоса стоической философіи со всѣми ея пантеистическими выводами. Наоборотъ, въ тѣ минуты, когда сознаніе вѣрующаго іудея протестовало въ Филонѣ противъ пантеистическаго сліянія Бога съ тварью, нашъ мыслитель

ударяется въ другую крайность и обнаруживаетъ явное тяготѣніе къ тварно-личной Мемрѣ раввинской теософіи со всѣми ея деистическими выводами. Такимъ образомъ отъ теистической тенденціи и теистической задачи въ философіи Филона остается въ концѣ концовъ одна только пустая скорлупа, внѣшняя форма и фраза—съ пантеистическимъ или деистическимъ содержаніемъ. Отсюда и то поразительное сходство Филоновой философіи съ христіанскою догматикою, благодаря которому Филона нѣкогда считали христіаниномъ, въ сущности есть не болѣе какъ простой только обманчивый миражъ, искусственно маскирующій несоединимыя противоположности раввинизма и стоицизма посредствомъ пустой и ничего не значущей теистической фразы. Стоитъ пристальнѣе вглядѣться въ эту фразу, какъ призракъ тотчасъ же изчезнетъ и на его мѣсто со всею рѣзкостію выступятъ противорѣчивыя крайности раввинской Мемры и стоическаго Логоса.

Изъ сказаннаго видно, съ какимъ мыслителемъ мы имѣемъ дѣло. Изслѣдователь напрасно сталъ бы искать у Филона какого-либо единства и строгой системы въ построеніи и развитіи идеи Логоса. Напротивъ того,—постоянныя самопротиворѣчія и колебанія изъ одной крайности въ другую, безвыходное вращеніе между сциллою и харибдою пантеистическо-стоической и раввинско-деистической логологій, безплодныя усилія найти философскій выходъ изъ этого заколдованнаго круга самопротиворѣчій: все это не есть что-либо случайное, наносное

или мимолетное въ Филоновой логологіи,—но составляетъ ея основную особенность, лежащую въ самомъ существѣ той задачи, которую рѣшать заставила Филона сама исторія. Разсматриваемая съ этой стороны, логологія Филона производитъ трагическое впечатлѣніе на изслѣдователя: замѣтно, что человѣкъ религіи въ ней борется съ человѣкомъ философіи, религіозное сознаніе здѣсь стремится разорвать опутавшія его сѣти философской логики, а философская мысль силится побороть тотъ раздвой между религіей и философіей, который былъ созданъ дохристіанскимъ историческимъ развитіемъ идеи Логоса въ греческой философіи и раввинской теософіи. Иногда эта борьба повидимому готова была придти къ благопріятной развязкѣ, — иногда нашъ философъ такъ близко подходитъ къ истинному рѣшенію проблемы въ христіанскомъ смыслѣ, что кажется еще бы одинъ только шагъ и желанная цѣль была бы достигнута. Къ несчастію такого послѣдняго шага Филонъ никогда не въ состояніи сдѣлать безъ того, чтобы съ точки зрѣнія своихъ философскихъ абстракцій не впасть въ явный абсурдъ и невозможную нелѣпость.

Итакъ, если религіозное сознаніе побуждаетъ Филона *искать* въ Логосѣ то, что находитъ въ немъ и христіанство,—то наоборотъ философская логика заставляетъ его *находить* въ Логосѣ то, что составляетъ прямую противоположность христіанству и служитъ его отрицаніемъ. Если по своей задачѣ и тенденціи Филонова логологія

стоитъ выше крайностей іудаизма и эллинизма и приближается къ христіанскому ученію о Логосѣ, то со стороны рѣшенія проблемы она, по самому существу своей абстрактно-философской методы, не выработала и выработать не могла ничего существенно новаго сравнительно съ тѣмъ, что уже было сдѣлано ранѣе. Теизмъ во фразѣ, во внѣшней формѣ, въ общей задачѣ: этимъ Филонова логологія возвышается надъ эллинскимъ пантеизмомъ и раввинскимъ деизмомъ и служитъ предвѣстницею христіанской идеи Логоса. Пантеизмъ и деизмъ, постоянныя колебанія между крайностями стоической и раввинской логологій, безвыходныя и неустранимыя самопротиворѣчія—въ содержаніи и подлинномъ смыслѣ этой теистической фразы, въ дѣйствительномъ рѣшеніи проблемы: вотъ оборотная сторона дѣла, которою Филонова философія стоитъ въ отрицательномъ отношеніи къ христіанству и спускается въ сферу всѣхъ роковыхъ противорѣчій эллинизма и іудаизма. Таковъ въ общихъ чертахъ характеръ Филоновой логологіи.

Въ частности такимъ характеромъ отличается ученіе Филона о Логосѣ: 1) какъ имманентно-безличной формѣ самооткровенія Божества; 2) какъ самостоятельномъ тварно-личномъ посредникѣ; 3) какъ средней между Богомъ и человѣкомъ (богочеловѣческой) природѣ и 4) наконецъ какъ универсальномъ искупителѣ міра [28]).

---

[28]) См. Тв. Св. О. ib. 520—540.

Логосъ какъ имманентно-безличная форма самооткровенія Божества.

Какъ отвлеченное единство и неразличимая всеобщность, Сущее исключаетъ изъ себя всякую свойственную дѣйствительной жизни конкретность и опредѣленность; въ своемъ чистомъ бытіи въ себѣ самомъ Богъ Филона состоитъ въ прямой логической противоположности ко всему индивидуальному и конкретному, всецѣло заключенъ въ себя самаго и не имѣетъ никакихъ отношеній ни къ чему другому. Однако же выдержать такое представленіе о Божествѣ со всею строгостью и послѣдовательностью Филонъ, какъ мы говорили, не могъ безъ того, чтобы не впасть въ явныя самопротиворѣчія. Уже понятіе о Богѣ какъ послѣдней первопричинѣ необходимо предполагаетъ, Его, такъ-сказать выхожденіе изъ себя самого и извѣстное качественно опредѣленное отношеніе къ другому, отъ Него отличному, бытію. При этомъ нашъ философъ ясно сознаетъ, что это отношеніе Бога къ міру нельзя ограничивать однимъ только первоначальнымъ толчкомъ міровой жизни, которая по-

томъ развивалась бы по своимъ собственнымъ законамъ независимо отъ какихъ бы то ни было воздѣйствій со стороны Божества. Во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій Филонъ высказываетъ мысль, что въ качествѣ Верховной Первопричины Богъ стоитъ къ міру въ живомъ и непрестанно дѣйственномъ отношеніи. Богъ, по ученію Филона, не есть только причина всего и начало бытія, но причина *дѣйственная* и начало *живое*. Нельзя думать, что Онъ однажды создалъ міръ и затѣмъ предоставилъ его себѣ самому. Онъ всегда продолжаетъ свою міротворческую дѣятельность и никогда не перестаетъ производить все новыя и новыя формы реальнаго бытія. Только люди неразумные и крайне нечестивые могутъ думать, что послѣ творенія міра Богъ пребываетъ въ полномъ покоѣ, осуждая тѣмъ Творца вселенной на недостойную Его праздность и бездѣятельность. Уже по самой природѣ своей и существу Богъ есть активное начало бытія, никогда не ослабѣвающее въ своей дѣятельности и ни на одинъ мигъ не прекращающее ея. Постоянное творчество составляетъ такое же необходимое свойство божественной природы, какъ напр. жженіе—огня, охлажденіе—снѣга. И не только по отношенію ко всему міру вообще, но и *въ каждой индивидуальной вещи Богъ есть живое начало дѣйственности*, которою Онъ близокъ къ каждой твари и все наполняетъ, какъ великое такъ и самое ничтожное [29]).

---

[29]) Leg. alleg. pf. 1, 124; De Cherub. pf. II, 46—47. См. Тв. св. Отцевъ. 1883, 2, 565—567.

Какимъ же образомъ абстрактно-безпредикатное и самозаключенное Сущее можетъ стать живымъ и дѣйственнымъ началомъ реально-конкретнаго бытія?

На этотъ вопросъ Филонъ отвѣчаетъ своеобразнымъ различеніемъ въ Божествѣ двухъ моментовъ или двухъ состояній: Его чистаго бытія въ себѣ самомъ въ формѣ отвлеченно-безкачественнаго *Сущаго* (τὸ ὄν или τὸ ειναι) и Его бытія въ состояніи конкретной дѣйственности во внѣ въ формѣ *Логоса* (ὁ Λόγος или τὸ λέγεσθαι). Оставаясь, по своему бытію въ себѣ (κατὰ τὸ εἶναι) въ состояніи Сущаго, свободнымъ отъ всякихъ качественныхъ опредѣленій и внѣшнихъ отношеній, Божество въ Логосѣ (κατὰ τὸ λέγεσθαι) развивается въ конкретную полноту своихъ частныхъ свойствъ и вступаетъ въ дѣйственныя отношенія къ качественно опредѣленному бытію.

Этотъ, внутри Божества совершающійся, вѣчный процессъ Его саморазвитія изъ абстрактнаго τὸ εἶναι въ конкретное τὸ λέγεσθαι Филонъ раскрываетъ въ такой формѣ, которая почти до буквальности соотвѣтствуетъ новозавѣтному ученію о Логосѣ. Верховный Умъ универса (νοῦς τῶν ὅλων) отъ вѣчности открываетъ и *изрекаетъ* (λαλεῖ) себя въ Логосѣ какъ въ своемъ *разумѣ* и *словѣ* (λόγος τοῦ θεοῦ);—безначально *рождается* (γεννᾶσθαι) Логосъ изъ сущности Бога-Отца (πατὴρ ὁ θεός) какъ Его *старшій* и *перворожденный Сынъ* (πρεσβύτερος καὶ πρωτόγονος υἱὸς τοῦ Θεοῦ), излучается и отражается изъ субстанціи Вѣчнаго свѣта (ἀΐδιον φῶς) какъ Его точный *образъ* (εἰκών), вѣрный *отпечатокъ* (ἀπεικόνισμα) и *от*-

блескъ (ἀπαύγασμα),—наконецъ Богъ (ὁ Θεός) извнутри себя развиваетъ Логоса какъ *втораго*, себѣ равночестнаго и единосущнаго, *Бога* (δεύτερος θεός, θεός). Такъ произшедшій, Логосъ становится открывателемъ и посредникомъ имманентно-дѣйственныхъ отношеній Бога къ міру. *Изреченный* Богомъ *Логосъ* (слово-разумъ) реализуетъ въ дѣйствительномъ бытіи всѣ творческія идеи и планы, такъ что каждая вещь въ мірѣ является непосредственнымъ выраженіемъ и осуществленіемъ божественнаго разума. *Рожденный* изъ сущности Бога *Сынъ* самъ дѣлается отцомъ всего міра, въ качествѣ имманентнаго принципа жизни и дѣйственности тварей порождая и развивая извнутри себя все безконечное разнообразіе индивидуальныхъ формъ реальнаго бытія. *Отраженный* и излученный изъ божественной субстанціи ея *образъ* самъ становится первообразомъ для міра, отпечатлѣваясь во всѣхъ единичныхъ явленіяхъ универса. Наконецъ какъ *вторый*, равносущный первому, *Богъ* Логосъ самъ является Богомъ всего міра, его творцомъ и промыслителемъ, благостно пекущимся о созданныхъ тваряхъ. Какъ такой, т.-е. какъ божественный Разумъ-Слово, Сынъ Божій, Образъ Божій и Второй Богъ,—Логосъ является связующимъ и вмѣстѣ разъединяющимъ звеномъ между Богомъ и міромъ. Будучи имманентнымъ началомъ жизни и дѣйственности всѣхъ тварей и въ то же время субстанціально объединяясь съ Божествомъ, онъ низводитъ Сущее изъ его абстрактной самозаключенности въ тварно-конечную область бытія и ставитъ Бога въ имманентно-

дѣйственныя отношенія къ міру. Но съ другой стороны формально и логически отличаясь отъ Сущаго какъ свойство отъ субстанціи, Логосъ тѣмъ самымъ отдѣляетъ Божество отъ міра и не дозволяетъ ни твари непосредственно слиться съ Творцомъ, ни Творцу всецѣло перейти въ тварноконечное бытіе. Такимъ образомъ Логосъ, скажемъ словами Филона, получилъ отъ своего Отца-Бога отмѣнный и удивительный даръ: заразъ объединяя въ себѣ конечное съ безконечнымъ и касаясь обоихъ противоположныхъ полюсовъ бытія, онъ стоитъ посрединѣ между Богомъ и міромъ и составляетъ въ одно и то же время разъединяющую (формально) и связующую (субстанціонально) ихъ грань.

Такъ рѣшаетъ Филонъ самою исторіею поставленную ему задачу—объединить раввинско-деистическое представленіе о трансцендентности Божества и самостоятельной личности Логоса съ пантеистическо-стоическимъ ученіемъ о непосредственной дѣйственности Божества въ мірѣ и имманентности Логоса Богу и міру. Разсматриваемыя съсвоей внѣшне-формальной стороны, это оригинальное различеніе двухъ моментовъ во внутренней жизни Божества и эта своеобразная идея процессуальнаго саморазвитія Божества изъ абстрактно-безпредикатнаго Сущаго въ конкретно - дѣйственнаго Логоса беспорно далеко возвышаютъ Филонову логологію и надъ гречеческою философіею и надъ раввинскою теософіей, приближая ее, такъ сказать, къ самому порогу христіанскаго догмата о Сынѣ Божіемъ.—Но съ другой стороны, именно въ

дальнѣйшемъ развитіи этой оригинальной Филоновой идеи Логоса ясно сказывается *принципальная* противоположность христіанству абстрактно-философской точки зрѣнія Филона на Божество какъ на отвлеченно-безкачественное первоначало бытія. Нашъ философъ, какъ увидимъ, оказывается не въ состояніи: ни найти въ Логосѣ независимое отъ міра конечнаго безусловное содержаніе для внѣмірной жизни Божества, ни выдѣлить Логоса въ самостоятельную и отдѣльную отъ Бога и міра личность [30]).

Эта абстрактно-философская точка зрѣнія на Божество даетъ себя знать прежде всего въ той аналогіи съ откровеніемъ души человѣческой въ своемъ разумѣ и словѣ, которая лежитъ въ основѣ Филоновой идеи самооткровенія Сущаго въ Логосѣ. Въ основу всѣхъ разнообразныхъ проявленій нашей душевной жизни Филонъ полагаетъ одно общее абстрактно-неопредѣленное начало — духъ или *умъ* (νοῦς). Самъ въ себѣ, отдѣльно отъ своихъ частныхъ силъ и проявленій, нашъ духъ, по Филону, не имѣетъ никакихъ опредѣленныхъ свойствъ и качествъ. Все, что мы можемъ знать и утверждать о немъ, это только то одно, что онъ *существуетъ* какъ главный принципъ всѣхъ единичныхъ явленій душевной жизни,—онъ есть общій источникъ, начало и отецъ душевныхъ силъ, нѣкоторая такъ сказать душа (абстрактная) души (конкретной), ея безкачественный субстратъ и отвлеченный носитель.—Но такое представленіе о нашемъ духѣ, оче-

[30]) Тв. св. Отцевъ 1883, 2. 568—570.

видно, существуетъ только въ нашемъ мышленіи. На дѣлѣ нашъ духъ также не отдѣлимъ отъ своихъ частныхъ откровеній, какъ всякая вообще эмпирическая субстанція—отъ ея свойствъ, напр. огонь отъ свѣта и теплоты: „самъ по себѣ и въ себѣ, безъ силъ, нашъ духъ, говоритъ Филонъ, пусть и *не существуетъ*".—Такимъ образомъ, чтобы выйти изъ этой пустоты бытія въ себѣ самомъ и стать дѣйствительно-существующею силою, нашъ духъ долженъ проявлять себя въ своихъ частныхъ откровеніяхъ и единичныхъ свойствахъ. Это самооткровеніе духа и его саморазвитіе изъ абстрактнаго въ конкретное состояніе, по Филону, совершается въ двоякой формѣ: идеальной или субъективной и реальной или объективной. Сначала душа внутри себя развертывается такъ-сказать въ систему опредѣленныхъ силъ и частныхъ свойствъ, пріобрѣтаетъ внутреннее или субъективное содержаніе для своей жизни и такимъ образомъ становится *идеально*-конкретною сущностію. Потомъ посредствомъ своихъ силъ она вступаетъ въ дѣйственныя отношенія къ объективной сферѣ бытія, осуществляетъ и открываетъ во внѣ идеальное содержаніе своей субъективной жизни и такимъ образомъ изъ идеальной сущности дѣлается *реально*-дѣйственною силою. Такъ какъ внутреннее откровеніе духа совершается главнѣйшимъ образомъ въ *разумѣ*, а преимущественнымъ органомъ внѣшняго откровенія духа служитъ *слово*, то понятно, почему ту и другую форму самооткровенія души Филонъ называетъ однимъ словомъ—λόγος, имѣющимъ значеніе какъ

разума такъ и слова. Но первая, т.-е. идеально-субъективная форма ближе обозначается у Филона какъ λόγος ἐνδιάθετος, субъективный разумъ, идеальное слово или внутренняя бесѣда души съ собою; вторая же, т.-е. реально-объективная—какъ λόγος προφορικός, внѣшне-изречерный и открывшійся въ словѣ разумъ или реально произнесенное слово. Такимъ образомъ изъ абстрактно-безпредикатнаго бытія въ себѣ (τὸ εἶναι) нашъ духъ переходитъ въ логосѣ въ качественно-опредѣленное состояніе конкретной дѣйственности (τὸ λέγεσθαι), открывается какъ идеально-разумная сущность съ одной стороны и какъ реально-дѣйственная сила—съ другой.—Оба логоса совпадаютъ по своему содержанію, но что логосъ ἐνδιάθετος заключаетъ въ идеальной формѣ, т.-е. въ видѣ идей и мыслей, то самое логосъ προφορικὸς открываетъ объективно въ формѣ чувственно-ощущаемыхъ явленій или словъ. Поэтому оба логоса стоятъ между собою въ имманентномъ отношеніи и необходимой связи. Логосъ ἐνδιάθετος самъ по себѣ безъ логоса προφορικός есть нѣчто существующее только въ идеальной возможности, а не въ дѣйствительности; чтобы стать реальною сущностью и живою силою, нашъ разумъ (λόγος ἐνδ.) долженъ непремѣнно открыться объективно и облечься въ слово. Съ своей стороны и Логосъ προφορικὸς не можетъ быть представляемъ какъ нѣчто самостоятельное и отдѣльное отъ разума: животныя, будучи неразумны, въ то же время и безсловесны; если отнять отъ слова идею и мысль, оно обратится въ безсвязный аггрегатъ ли-

шенныхъ смысла звуковъ, т.-е. перестанетъ быть тѣмъ что̀ оно есть; логосъ ἐνδιάθετος живетъ въ логосѣ προφορικός какъ неотдѣлимая отъ него его форма, имманентный ему принципъ и душа. Такимъ образомъ оба логоса во главѣ съ ихъ общимъ началомъ—умомъ образуютъ нераздѣльное единство и органическую цѣлостность: это двѣ, хотя и различныя, но неотдѣлимыя одна отъ другой и взаимно себя пред-полагающія формы откровенія и дѣйственности единой и нераздѣльной сущности, одного разумнаго и сознательнаго Я [31]).

Это ученіе о двоякомъ откровеніи нашего духа въ разумѣ и словѣ лежитъ въ основѣ Филоновой идеи самооткровенія Сущаго въ Логосѣ: аналогіею съ человѣческимъ духомъ опредѣляются у Филона не только внутреннее существо и развитіе этой идеи, но даже самая внѣшняя форма ея и фраза: Богъ въ Логосѣ и Логосъ въ мірѣ, по Филону,—то же, что̀ душа въ тѣлѣ и умъ въ душѣ; какъ въ насъ есть умъ, такъ есть онъ и въ универсѣ; будучи отраженіемъ универсальнаго Ума-Бога, нашъ умъ является какъ бы богомъ того, кто его имѣетъ, ибо „*умъ*, говоритъ Филонъ, *стоитъ къ человѣку въ такомъ же отношеніи, въ какомъ Богъ къ универсу*“ [32]).

Итакъ способъ откровенія Сущаго въ Логосѣ мы должны представлять существенно сходнымъ съ тѣмъ, какимъ нашъ духъ открывается въ своемъ логосѣ. Но человѣческій логосъ, какъ мы знаемъ, представляетъ дво-

---

[31]) ibid. 571—577.
[32]) De m. op. Pf. 1, 44 стр. ib. 577—578.

якую форму дѣйственности духа: идеально-субъективную и реально-объективную. Отсюда и въ универсѣ нашъ философъ различаетъ *„двоякаго логоса“*: λόγος'а ἐνδιάθετος и λόγος'а προφορικός. *„Двоякій Логосъ*, говоритъ Филонъ, *есть какъ въ универсѣ такъ и въ человѣческой природѣ. Въ универсѣ есть Логосъ безтѣлесныхъ и первообразныхъ идей, изъ которыхъ образованъ умственный міръ,—и Логосъ видимыхъ предметовъ, которые суть отпечатки оныхъ идей и изъ которыхъ устроенъ сей чувственный міръ. Въ человѣкѣ же одинъ есть логосъ* ἐνδιάθετος-*внутренній, а другой*—προφορικός-*внѣшній:* первый есть какъ бы источникъ, второй же—потокъ изъ него; область перваго—умъ, втораго—языкъ“ [32]). Здѣсь мы имѣемъ ясную и точную параллель между логосомъ человѣческимъ и божественнымъ. По аналогіи съ первымъ, здѣсь различается двоякій Логосъ въ универсѣ: *Логосъ безтѣлесныхъ и первообразныхъ идей*, изъ которыхъ состоитъ умственный міръ—онъ соотвѣтствуетъ человѣческому логосу ἐνδιάθετος и есть *внутренній разумъ Божій* или творческая идея о мірѣ,—и *Логосъ видимыхъ предметовъ*, изъ которыхъ устроенъ чувственный міръ какъ реальный отобразъ идеальнаго образа—онъ очевидно соотвѣтствуетъ человѣческому логосу προφορικός и является внѣшне-объективнымъ откровеніемъ внутренняго разума Божія или разумомъ космическимъ. Въ такомъ же смыслѣ Филонъ различаетъ въ Божествѣ ἐν-

[32]) De vita Mos. Fr 672. C—E.

νόιαν и διανόησιν, ближе обозначая первую какъ ἐναποκειμένην οὖσαν νόησιν, т.-е. заключенную въ божественномъ умѣ творческую идею или вообще внутренній разумъ Божій,—а вторую—какъ νοήσεως διέξοδον, т.-е. какъ исхожденіе этой мысли во внѣ или объективное откровеніе божественнаго разума (творческаго плана) въ реальномъ мірѣ [34]).—Наконецъ туже двоякую форму самооткровенія Сущаго нашъ философъ выражаетъ глаголами: διανοεῖσθαι и προστάττειν, изъ которыхъ первый указываетъ на внутренне-субъективное произведеніе идеально-творческаго плана въ божественномъ разумѣ, а второй выражаетъ внѣшне-объективное осуществленіе этого плана въ реальномъ мірѣ [35]).

Изъ сказаннаго видимъ, что, по аналогіи съ человѣческимъ, мы должны божественнаго Логоса разсматривать съ двухъ сторонъ: *въ отношеніи къ внутренней жизни Божества*—какъ субъективно идеальную форму самооткровенія Сущаго или какъ божественный Λόγος ἐνδιάθετος; и *въ отношеніи къ внѣшней дѣйственности Божества въ чувственномъ мірѣ*—какъ объективно-реальную форму самооткровенія Сущаго или какъ божественный Λόγος προφορικός. Изслѣдуемъ ближе частныя свойства того и другого Логоса.

Подобно человѣческому, божественный Логосъ ἐνδιάθετος есть прежде всего *разумъ Божій* въ тѣсномъ смыс-

---

[34]) Quod D. s. immut. Pf. II, 402.
[35]) De m. op. Pf. 1, 8. Ср. подробнѣе Тв. св. Отц. 1883, 2, 579—594.

лѣ. Эта функція божественнаго Логоса, какъ и человѣческаго, слагается изъ двухъ частныхъ сторонъ. Съ одной стороны онъ есть то, что въ человѣческомъ разумѣ мы называемъ формальнымъ мышленіемъ, т.-е. *мыслительная способность* Бога, производящая въ божественномъ разумѣ безчисленное множество разнообразныхъ идей и слагающая ихъ въ одинъ стройный міротворческій планъ. Въ этомъ смыслѣ онъ называется νόησις, διάνοια, λογισμός и σοφία τοῦ Θεοῦ. Съ другой стороны: какъ въ разумѣ человѣческомъ мышленіе нераздѣльно связано съ мыслимымъ матеріаломъ и одно невозможно безъ другаго, такъ и божественный Логосъ есть не только мышленіе Бога (νόησις), созидающее идеальный планъ міра, но и самый этотъ планъ, т.-е. *божественная мысль* (νόημα) или *идея* (ἰδέα)—результатъ мышленія. Это понятіе о Логосѣ ближе раскрывается у Филона въ связи съ общимъ ученіемъ его о божественныхъ идеяхъ. Вслѣдъ за Платономъ, нашъ философъ видитъ въ нихъ идеальные образцы реальныхъ предметовъ. Это—отъ вѣчности и неизмѣнно существующія въ Богѣ творческія мысли, по которымъ образованы всѣ виды матеріальнаго и духовнаго бытія. На подобіе того какъ всѣ предметы міра реальнаго въ своей совокупности составляютъ одинъ упорядоченный κόσμος αἰσθητός, идеи представляютъ стройную систему идеальнаго бытія, умственный τό πᾶν или κόσμος νοητός, который и есть ничто иное какъ божественный Логосъ. Этотъ послѣдній есть всеобщій родъ или высшее единство всѣхъ идей

(τὸ γενικώτατον, τὸ πάντων γένος). Въ немъ логически объемлются и изъ него послѣдовательно развиваются всѣ частныя идеи божественнаго ума. Онъ представляетъ собою всю стройную систему міротворческаго плана во всей ея логической цѣлостности. Въ этомъ смыслѣ Логосъ называется у Филона: „*мѣстомъ и страною*" (χώρα καὶ τόπος) умственнаго міра, *книгою* (βιβλίον), въ которой начертаны сущности всѣхъ предметовъ (τὰς τῶν ἄλλων συστάσεις), „*первообразною печатію*" (ἀρχέτυπος σφραγίς) міра реальнаго,—„*идеею идей*" (ἰδέα τῶν ἰδεῶν) и наконецъ вообще „*умственнымъ или идеальнымъ міромъ*" (κόσμος νοητός) [36]).

Божественный Логосъ ἐνδιάθετος есть затѣмъ *сила Божія* въ тѣсномъ смыслѣ. Какъ и нашу душу, Бога нельзя представлять мертвою и такъ-сказать застывшею въ себѣ страною идей, безъ всякой жизни и дѣйственности. Чтобы стать творцомъ міра, Богъ долженъ обладать активными свойствами, быть не только разумомъ, но и энергіею,—не только идеею, но и силою. Эту активность божественной природы Филонъ выражаетъ въ понятіи о Логосѣ какъ божественной силѣ—θεῖα δύναμις. Но какъ и понятіе о Логосѣ-идеѣ, функція Логоса въ качествѣ божественной силы стоитъ у Филона въ тѣсной связи съ общимъ ученіемъ его о божественныхъ силахъ (θεῖαι δυνάμεις). Какъ и въ идеяхъ, въ нихъ нашъ философъ видитъ частныя стороны и единичныя проявленія боже-

[36]) Ibid. стр. 599—600.

ственной дѣйственности во внѣ. Это—дѣйственныя потенціи или свойства Божества, выражающія активное отношеніе Его ко внѣ. Теперь: такъ какъ Богъ дѣйствуетъ всегда по предначертанному плану и сообразно съ идеями своего разума, то и понятіе о божественныхъ силахъ у Филона тѣстно объединяется съ понятіемъ его о божественныхъ идеяхъ. Каждая идея, заключающаяся въ божественномъ разумѣ, не есть мертвый и неподвижный образецъ, по которому посторонняя сила механически отпечатлѣваетъ реальные предметы, но всякая идея есть въ тоже время и дѣйственно-живая сила, обладающая внутреннею энергіею къ самоосуществленію себя въ реальномъ мірѣ. Каждая мысль божественная, по Филону, есть *творческая* мысль, сама собою и непосредственно переходящая въ res—дѣло, или точнѣе *„всякая мысль въ Богѣ есть вмѣстѣ и дѣло“*. Поэтому различіе между идеею и силою въ сущности только формальное и логическое, а не дѣйствительное и реальное. Это—одинъ и тотъ же предметъ, только разсматриваемый съ разныхъ сторонъ: идея есть сила со стороны своей разумной опредѣляемости, а сила есть идея со стороны своей реальной дѣйственности. Такъ понятія идеи и силы у нашего философа совпадаютъ въ одно представленіе разумно-дѣйственной или *образующей силы* (τυποῦσα δύναμις). Если каждая сила есть вмѣстѣ и идея, то божественныхъ силъ такое же безконечное множество какъ и идей. Но такъ какъ въ понятіи силы Филонъ выражаетъ собственно активную сторону божествен-

ной природы по отношенію къ міру, то понятно, почему философъ говоритъ въ своихъ сочиненіяхъ только о тѣхъ божественныхъ силахъ, въ которыхъ открываются свойства Бога какъ творца и міропромыслителя, каковы напр.: творческая, царская, благодѣющая, наказующая и пр. Какъ и идеи, силы стоятъ между собою въ отношеніи логической зависимости: низшія подчиняются высшимъ и содержатся въ нихъ; эти послѣднія въ свою очередь развиваются изъ еще болѣе общихъ и высшихъ и т. д. до Логоса. Онъ представляетъ высшее логическое единство всѣхъ божественныхъ силъ. Въ качествѣ верховной и всеобщнѣйшей первосилы онъ объемлетъ въ себѣ и развиваетъ изъ себя всѣ отдѣльныя силы Божіи какъ общій родъ—свои частные виды и особи. Въ этомъ смыслѣ Логосъ называется: *старѣйшею митрополіей*, отъ которой какъ бы колоніи ведутъ свое начало всѣ силы Говорящаго; *возницею* (ἡνίοχος), правящимъ божественными силами; *источникомъ*, изъ котораго текутъ онѣ; также *срединою* (μέσον), общимъ *единствомъ* и *сліяніемъ* (σύνοδόν τε καὶ κρᾶσιν) божественныхъ силъ, ихъ *мѣстомъ*, *домомъ* и *очагомъ* [37]).

Итакъ Логосъ есть высшее единство божественныхъ идей или творческихъ мыслей съ одной стороны и дѣйственныхъ свойствъ или силъ Божіихъ съ другой. Объединяя эти понятія, мы получаемъ общее представленіе о Логосѣ какъ о божественной *идеѣ-силѣ* или *активномъ*

[37]) Ibid., стр. 601—607.

разумѣ Божіемъ. Въ этомъ отношеніи откровеніе Сущаго въ Логосѣ вполнѣ аналогично откровенію нашего духа въ разумѣ. Какъ общее начало и отецъ психической жизни духъ всѣменяетъ свои силы во всѣ отдѣльныя части нашего существа, сообщая каждой силѣ соотвѣтствующую ей дѣйственность и энергію. При этомъ главнымъ открывателемъ и общимъ выразителемъ дѣйственности духа служитъ разумъ или λόγος ἐνδιάθετος: въ немъ какъ въ своемъ домѣ живетъ нашъ духъ, въ немъ онъ стройно располагаетъ и въ порядкѣ содержитъ всѣ частныя проявленія своей дѣятельности, т.-е. свои мысли и силы. Точно также и божественный Логосъ представляетъ собою такъ-сказать общую сумму всѣхъ единичныхъ божественныхъ идей и силъ. Это—общій открыватель и выразитель разумной дѣйственности Божества или активный разумъ Божій во всей совокупности его частныхъ функцій и единичныхъ проявленій [38]).

Какъ такой, Логосъ очевидно не можетъ быть представляемъ самостоятельною и отдѣльною отъ Сущаго личностію. Онъ объединенъ съ Сущимъ также нераздѣльно, какъ нашъ разумъ съ душею. „Не слѣдуетъ, говоритъ Филонъ, представлять дѣло такимъ образомъ, что изъ идей состоящій умственный міръ (=λόγος ἐνδιάθετος) занимаетъ какое-либо (отдѣльно отъ Сущаго) мѣсто. Онъ существуетъ въ Богѣ также, какъ въ нашей душѣ идеи и силы. Какъ городъ предначертан-

[38]) Ibid. 607—608.

ный (проектированный) архитекторомъ не занимаетъ никакого отдѣльнаго мѣста, но напечатлѣнъ въ душѣ самого архитектора, такъ и изъ идей состоящій умственный міръ не имѣетъ другаго мѣста кромѣ божественнаго Логоса-разума или, говоря точнѣе, онъ есть не иное что какъ самый этотъ разумъ Бога, творящаго міръ, равно какъ и умственный городъ есть разумъ архитектора, строящаго чувственный городъ по образу умственному" [39]). Различіе между божественнымъ Логосомъ ἐνδιάθετος и Сущимъ не ипостатическое, но только формально-логическое,—оно имѣетъ только субъективное, а не объективное значеніе. Будучи не въ состояніи въ своемъ познавательно - мыслительномъ процессѣ обнимать предметъ заразъ и во всей его цѣлостности, нашъ умъ вынужденъ разсматривать каждую частную сторону познаваемаго объекта отдѣльно, какъ отъ него самого такъ и отъ другихъ его свойствъ. Такъ напр. въ одной и той же недѣлимой душѣ мы различаемъ и представляемъ отдѣльно ея частныя проявленія и силы: умъ, чувства, волю и пр. Но каждый конечно понимаетъ, что такое раздѣленіе психическихъ силъ существуетъ не въ самой душѣ, а только въ нашемъ субъективномъ воззрѣніи. На дѣлѣ нашъ духъ есть недѣлимая и цѣлостная сущность, заразъ и органически объемлющая въ себѣ всѣ свои частныя силы и проявленія. Такой же характеръ имѣетъ у Филона и различіе между Логосомъ и Сущимъ. Заключен-

---

[39]) De m. op. Pf, 1, 20 дал., ср. ibid. 609—610.

ные въ тѣсные границы нашего субъективнаго мышленія, мы—смертные—какъ улитки всегда вертимся и вращаемся въ себѣ самихъ и не иначе можемъ представлять Божество какъ по аналогіи съ собою самими. Такъ мы различаемъ въ Богѣ и приписываемъ ему множество силъ: творческую, промыслительную, благодѣющую, наказующую и самую высшую изъ нихъ—разумную (Логоса). Но только простецы могутъ принимать за настоящую монету то, что въ сущности есть не болѣе какъ фальшивая поддѣлка нашего субъективнаго мышленія, и только для непосвященнаго въ философскія тайны ума божественныя силы во главѣ съ Логосомъ могутъ казаться самостоятельными ипостасями. Напротивъ умъ совершеннѣйшій, т.-е. достигшій высшей ступени философской абстракціи, хорошо знаетъ настоящую цѣну этому различенію. Для истиннаго философа совершенно ясно, что какъ Логосъ такъ и всѣ другія божественныя силы суть только частныя стороны дѣйственности одного и того же неизмѣннаго и всегда себѣ равнаго Сущаго, простые modi transeuntes единой и нераздѣльной субстанціи. Представляемыя нашимъ умомъ въ видѣ отдѣльныхъ отъ Божества и одна отъ другой отличныхъ сущностей, „эти силы, говоритъ Филонъ, въ Богѣ самомъ существуютъ всѣ заразъ и въ нераздѣльномъ единствѣ, такъ что самъ Богъ, оставаясь единымъ, является творцомъ и промыслителемъ, тѣмъ и другимъ вмѣстѣ, будучи вообще абстрактно-логическою срединою и единствомъ всѣхъ своихъ силъ". Такимъ образомъ въ раз-

личіи Логоса отъ Сущаго, по Филону, выражаются только разныя точки зрѣнія нашего ума на одинъ и тотъ же по существу своему недѣлимый божественный субъектъ: Сущимъ Божество представляется намъ, когда разсматривается со стороны общаго абстрактно-логическаго единства своей жизни и дѣйственности; наоборотъ, когда мы смотримъ на Бога со стороны конкретнаго содержанія Его жизни и частныхъ проявленій Его дѣйственности, тогда Онъ является въ нашемъ умѣ въ видѣ Логоса или вообще разумно-дѣйственной силы. Отсюда становится понятнымъ, почему различіе между Логосомъ и Сущимъ, утверждаемое Филономъ въ однихъ случаяхъ, въ другихъ снова уничтожается и вообще не выдерживается строго. Такъ Логосъ нерѣдко теряется у Филона въ общемъ представленіи разумно-дѣйственнаго божественнаго начала, причемъ какъ Логосу приписываются свойства Бога: „*первопричины всего*“, „*творца*, который самъ по себѣ и одинъ, безъ всякаго помощника, въ состояніи все произвести и всѣмъ управлять“, „чистой и несмѣшанной *монады*“ и пр., такъ и самому Сущему усвояются конкретныя свойства Логоса: „*идеи идей*“, „*безтѣлесной страны* и *дома идей*“, „*умственнаго первообраза всего*“, „*средины силъ*“ и просто „*величайшей и верховной силы*“ [40]).

Ясно, что при такомъ отношеніи Логоса ἐνδιάθετος къ Сущему Филоновское различеніе въ Божествѣ двухъ мо-

---

[40]) De sacrific. Pf. II, 122—124; Pf. V, 282—288 и пр. См. ibid. 610—618.

ментовъ — Его бытія въ себѣ въ состояніи Сущаго (τὸ εἶναι) и Его конкретной дѣйственности во внѣ въ состояніи Логоса (τὸ λέγεσθαι)—не представляетъ ничего сходнаго съ христіанскою идеею второй самостоятельно-божественной ипостаси Логоса. Здѣсь не только нельзя искать никакого зародыша этой идеи, какъ это дѣлаютъ защитники александрійскаго происхожденія христіанской логологіи, но наоборотъ—эта идея здѣсь, какъ мы знаемъ, прямо и сознательно отрицается, какъ простая логическая невозможность и слѣдствіе ограниченности человѣческаго умопредставленія. Ни Сущее само по себѣ, врозь отъ Логоса, здѣсь никогда не въ состояніи развиться въ живую личность христіанскаго Бога-Отца, ни Логосъ не можетъ быть выдѣленъ изъ Сущаго въ самостоятельную ипостась единороднаго Сына Божія. Поскольку Сущее здѣсь разсматривается не какъ живая нравственная личность, но какъ отвлеченное единство и метафизическое начало божественной жизни, оно внѣ и независимо отъ Логоса есть только пустая схема безъ опредѣленнаго содержанія, идеальная возможность безъ реальной дѣйствительности,—тоже что мыслящій субъектъ безъ мыслимаго объекта или сознаніе безъ предмета сознаваемаго; только въ Логосѣ и чрезъ Логоса Сущее получаетъ ипостатическую форму бытія и только въ немъ находитъ дѣйствительное содержаніе для своей личной жизни и конкретной дѣйственности. Съ своей стороны и Логосъ, мыслимый отдѣльно отъ Сущаго, лишается своего общаго объединяющаго начала и

слѣдовательно обращается въ безличный, мертвый и безсознательный разумъ; это—тоже, что сознаніе безъ сознающаго Я, мышленіе безъ субъекта мыслящаго. Отсюда Логосъ и Сущее у Филона *необходимо* объединяются въ одно нераздѣльное божественное Я и составляютъ вмѣстѣ одну разумно-сознательную ипостась божественную. Только при такомъ сліяніи Логоса и Сущаго въ одну недѣлимую личность Филоновское Божество изъ мертвой возможности становится живою силою и дѣйственною сущностію. Слѣдовательно только этимъ путемъ абстрактно-безпредикатное Сущее пріобрѣтаетъ ту субъективно-идеальную возможность (т.-е. становится идеальнымъ планомъ міра или внутреннимъ разумомъ универса) къ объективно-реальному откровенію себя во внѣ-другомъ, какую живой и личный Іоанновскій Богъ-Отецъ имѣетъ уже въ Себѣ Самомъ, независимо отъ Логоса. Такимъ образомъ, какое бы сходство съ христіанскою догматикою ни представляла Филонова философія во всѣхъ другихъ отношеніяхъ (говоримъ пока предположительно), во всякомъ случаѣ въ ученіи о божественномъ Логосѣ ἐνδιάθετος она стоитъ къ христіанству въ прямой принципальной противоположности, исключая новозавѣтную идею второй самостоятельно-божественной личности Логоса какъ логическую невозможность.

Въ качествѣ божественной идеи-силы Логосъ представляется у Филона какъ субъективно-идеальная форма самооткровенія Божества. Изъ абстрактной пустоты бытія въ себѣ Сущее переходитъ въ Логосѣ ἐνδιάθετος въ

качественно-опредѣленное διανοεῖσθαι, т.-е. становится съ одной стороны *разумомъ*, производящимъ извнутри себя и носящимъ внутри себя идеальный планъ универса, а съ другой—*силою*, имѣющею въ себѣ энергію и стремленіе къ осуществленію этого плана. На этомъ однако не останавливается процессъ саморазвитія Божества изъ абстрактно-безпредикатнаго τὸ εἶναι въ конкретно-дѣйственное τὸ λέγεσθαι. Разумъ, не открывающій своихъ идей во внѣ, и сила, не осуществляющаяся реально, по Филону, суть то же, что зародыши въ утробѣ матерней или предметы покрытые непроницаемымъ мракомъ; они обладаютъ только идеальною возможностію къ бытію, но не самымъ бытіемъ,—существуютъ потенціально, а не реально. Поэтому, чтобы стать *дѣйствительною* первопричиною бытія, Богъ долженъ изъ субъективно-идеальнаго διανοεῖσθαι перейти въ реально-объективное προστάττειν, т.-е. осуществить на дѣлѣ все идеальное содержаніе своей субъективной жизни и дѣйственности. Эту реально-объективную форму самооткровенія Божества, какъ мы знаемъ, Филонъ представляетъ, по аналогіи съ человѣческою рѣчью, какъ божественный Λόγος προφορικός, *внѣшне-изреченный разумъ Божій* или *произнесенное слово Божіе*.

Такимъ образомъ Логосъ разсматривается у нашего философа не только какъ внутренній разумъ Божій, но и какъ осуществившійся во внѣ божественный разумъ, т.-е. не только какъ *Богъ-субъектъ*, но и какъ *Богъ-объектъ*. Эта своеобразная, впервые Филономъ примѣненная къ Божеству, идея Логоса προφορικός, по своей

общей внѣшне формальной сторонѣ, очевидно совпадаетъ съ христіанскою идеею превѣчнаго самооткровенія Бога-Отца въ Богѣ-Сынѣ. Подобно Іоанну Богослову, Филонъ стремится найти въ Логосѣ такую среду, въ которой Божество безначально и безконечно осуществляетъ всю полноту своей внутренне-субъективной жизни, находитъ вѣчный и непосредственный объектъ для своего разума и любви, и чрезъ то самое изъ идеальнаго и потенціальнаго бытія въ состояніи Логоса ἐνδιάθετος развивается въ Логосѣ προφορικός въ живую личность и реальную силу. Но если съ христіанско-теистической точки зрѣнія на Божество, какъ на безусловную личность, непосредственнымъ и полнымъ откровеніемъ Его внутренней жизни служитъ *Логосъ-Богъ* (Сынъ Божій—вторая Ипостась Божества), то спрашивается: гдѣ осуществляетъ и открываетъ себя Филоновское Божество? Въ чемъ изрекаетъ и объективируетъ Сущее свой Логосъ ἐνδιάθετος, т.-е. внутренне-субъективное содержаніе своей жизни и дѣйственности? Что служитъ для Сущаго его Логосомъ προφορικός?

Вопросъ этотъ заключаетъ въ себѣ смертоносный приговоръ для всей религіозно-теистической тенденціи Филоновой логологіи. Мы говорили уже, что, какъ плодъ логическаго противоположенія реальному бытію, Филоновское Сущее непосредственнымъ и единственнымъ объектомъ для своихъ имманентно-дѣйственныхъ отношеній можетъ имѣть только тѣ же самыя единичныя и условныя явленія, отъ которыхъ оно отвлечено въ абстрактное

понятіе ихъ общаго первоначала. Отсюда, прежде всего, все внутренне-субъективное содержаніе божественной природы и жизни у Филона, какъ мы видѣли, ограничивается эллинско-физическимъ понятіемъ *міровой идеи* или *космическаго разума*, т. е. божественный Логосъ ἐνδιάθετος есть тотъ же условно-ограниченный міръ, только мыслимый въ идеальной формѣ Платоническаго космоса νοητός. Отсюда же, далѣе, и внѣшне-объективная дѣйственность Божества въ формѣ Логоса προφορικός должна вполнѣ исчерпываться условно-ограниченнымъ міромъ, какъ совершенно точнымъ реальнымъ отобразомъ своего идеальнаго первообраза, содержащимъ въ себѣ столько же, ни болѣе и ни менѣе, чувственныхъ предметовъ, сколько въ томъ заключается умственныхъ образцовъ. Считая міръ за божественный Λόγος προφορικός, Филонъ говоритъ: „Богъ дѣлаетъ и говоритъ вмѣстѣ, безъ всякаго промежутка между обоими актами или, если выразиться точнѣе—*слово* (Λόγος προφ.=ῥῆμα) *есть Его дѣло*"; въ другомъ мѣстѣ: „если голосъ человѣческій можно только слышать, то гласъ Божій поистинѣ видимъ (ὁρατήν), ибо *что изрекаетъ Богъ, это есть уже не слово, а дѣло, которое глазами вмѣсто ушей воспринимается*"; въ томъ же смыслѣ *всѣ божественные логосы* (т.-е. единичныя проявленія общаго Логоса) называются у Филона „ἀποτελέσματα ἔργων, *которые ничѣмъ не отличаются отъ дѣлъ Божіихъ*". Ясно такимъ образомъ, что божественнымъ Λόγος'омъ προφορικός у Филона является реальный космосъ со всѣмъ безконечнымъ разнообразі-

емъ его единичныхъ бытій: здѣсь объективируетъ и реализируетъ Божество всю полноту идеальнаго содержанія своей субъективной жизни; здѣсь изрекается и открывается весь божественный разумъ со всѣмъ запасомъ его идей—силъ; здѣсь божественный Логосъ ἐνδιάθετος становится Логосомъ προφορικός, изъ идеи—дѣломъ, изъ мысли—словомъ [41]).

Дальнѣйшее развитіе идеи божественнаго Логоса προφορικός у нашего философа опредѣляется тою же аналогіею съ человѣческимъ духомъ, что лежитъ и въ основѣ его ученія о божественномъ Логосѣ ἐνδιάθετος: въ отношеніи къ міру Логосъ является тѣмъ же, чѣмъ разумъ человѣческій—въ отношеніи къ слову. Прежде всего, изъ безконечнаго разнообразія членораздѣльныхъ звуковъ нашъ разумъ образуетъ отдѣльныя слова съ опредѣленнымъ значеніемъ; онъ слѣдовательно служитъ *формою* слова, сообщающею каждому реченію свой спеціальный смыслъ, отличный отъ другихъ реченій. Затѣмъ: изъ отдѣльныхъ словъ разумъ составляетъ стройныя предложенія, періоды, цѣлыя рѣчи и обширныя разсужденія; разрозненныя реченія онъ связуетъ въ одно стройное цѣлое и въ этомъ цѣломъ опредѣляетъ каждому слову соотвѣтствующее мѣсто; разумъ слѣдовательно является гармоніею слова, связующею и устрояющею слово *силою*. Далѣе: какъ образующая и устрояющая сила ра-

---

[41]) De sacrif. Pf. II, 104; de decal. Fr. 750—751, см. Тв. св. отцевъ, 1883, 3, 1—5.

зумъ составляетъ для слова то же, что *душа* для тѣла; онъ сообщаетъ слову жизнь и силу, служитъ организующимъ и одухотворяющимъ слово началомъ. Наконецъ: какъ непосредственное порожденіе и выраженіе мыслительной силы, слово образуетъ съ разумомъ имманентное единство; если разумъ есть внутреннее слово (λόγος ἐνδ.), то и слово есть открывшійся или *изреченный разумъ* (λ. проф.). Аналогично такому отношенію разума къ слову, божественный Логосъ προφορικός разсматривается у Филона: какъ міровая *форма*, какъ космическая *сила*, какъ *душа* универса и какъ самъ *космосъ*.

Функція Логоса въ качествѣ *міровой формы* раскрывается у нашего философа въ тѣсной связи съ понятіемъ о Логосѣ, какъ божественной идеѣ. Мы знаемъ уже, что, будучи умственными образцами чувственныхъ бытій, идеи въ то же время суть и дѣйственныя потенціи, обладающія внутреннею энергіею къ осуществленію себя въ реальномъ мірѣ, сами собою отчеканивающіяся на безвидной матеріи и сообщающія ей форму и видъ. Въ этомъ смыслѣ онѣ, какъ мы знаемъ, называются у Филона τυποῦσαι δυνάμεις или дѣйственными формами (τύποι=formae), которыя опредѣляютъ качества (ἰδιοποιοῦσι) въ единичныхъ предметахъ видимаго міра. Какъ старѣйшая и всеобщнѣйшая идея идей Логосъ объемлетъ въ себѣ и развиваетъ изъ себя всѣ частныя идеи божественнаго ума. Поэтому, если послѣднія служатъ частными формами единичныхъ предметовъ міра, то первый является общею *первоформою* всего универса. Какъ дѣй-

ственная печать и первообразъ, отчеканиваясь на безвидной матеріи, Логосъ всему даетъ видъ, опредѣленную форму и качества. Благодаря имманентной дѣйственности Логоса въ мірѣ, каждый единичный предметъ становится тѣмъ, что онъ есть, т.-е. индивидуализируется въ самостоятельную и отличную отъ другихъ особь. Разчленяясь на частныя идеи-формы, эта общая первоформа съ логическою послѣдовательностію развиваетъ изъ себя всѣ роды, виды и особи реальнаго бытія; все единичное и индивидуальное существуетъ лишь по стольку, по скольку имманетно содержится въ божественномъ Логосѣ и изъ него обособляется. Частнѣе и ближе эта функція Логоса раскрывается у Филона въ понятіи о *Логосѣ—дѣлителѣ* (Λόγος τομεύς или διαίρετος τῶν ὅλων). Какъ человѣческій разумъ воспринимаемыя имъ отъ внѣшнихъ предметовъ впечатлѣнія отдѣляетъ одно отъ другаго и затѣмъ объединяетъ въ общія понятія, также точно и божественный Логосъ образуетъ реальный міръ; въ качествѣ общей идеи идей разчленяясь на частныя идеи, онъ постепенно отдѣляетъ въ универсѣ роды и виды бытій, пока не достигаетъ первичныхъ и недѣлимыхъ особей. Совершается это дѣленіе путемъ логическаго обособленія въ универсѣ общихъ противоположностей (тяжелое и легкое) и постепеннаго разчлененія ихъ на частные роды (легкое—воздухъ и огонь, тяжелое—вода и земля), виды (земля—материки и острова, вода—моря, рѣки и проч.), классы (органическое и неорганическое царство), подклассы (одушевленные и неодушевленные

предметы), группы (существа разумныя и неразумныя) и т. д. до недѣлимыхъ особей. Какъ постепенное разчлененіе даетъ въ результатѣ все большее и большее разнообразіе единичныхъ предметовъ, такъ и наоборотъ каждые низшіе члены дѣленія логически содержатся въ высшихъ и вмѣстѣ съ другими однородными противоположностями объединяются въ общіе виды и роды. Отсюда индивидуализирующая функція Логоса предполагаетъ въ немъ и синтезирующую дѣятельность: Логосъ не только обособляетъ противоположности частныхъ бытій, но и объединяетъ ихъ въ общіе классы и группы. Благодаря этой обособляющей и объединяющей дѣятельности *Логоса—дѣлителя*, міръ представляетъ стройную систему бытія, въ которой при разнообразіи и контрастахъ въ частяхъ господствуетъ строгое единство и гармонія въ цѣломъ. Все въ мірѣ есть непосредственная часть, имманентное излученіе и отраженіе божественнаго Логоса, поэтому все разумно, цѣлесообразно и совершенно [49]).

Если въ качествѣ божественной идеи Логосу принадлежитъ образованіе міра, то какъ божественная сила онъ является охранителемъ міра. Мы знаемъ, что въ божественныхъ силахъ нашъ философъ видитъ дѣйственную сторону божественныхъ идей или частныя проявленія разумной дѣйственности Божества въ мірѣ. Отсюда, по отношенію къ міру онѣ разсматриваются у Филона

[49]) См. подробнѣе Тв. св. отцевъ, 1883, 3, 7—13.

какъ космическіе принципы и вполнѣ соотвѣтствуютъ нашему представленію о силахъ и законахъ природы. Какъ общій носитель всѣхъ частныхъ божественныхъ силъ, Логосъ поэтому является *космическимъ первопринципомъ* или главною *общесилою природы*. Содержа въ себѣ всѣ единичныя силы и законы природы, посредствомъ нихъ божественный Логосъ проникаетъ весь универсъ какъ въ его цѣломъ такъ и въ частяхъ, живетъ въ мірѣ какъ своемъ храмѣ, всему сообщаетъ строй и порядокъ. Эта функція Логоса какъ міровой силы раскрывается у Филона съ нѣкоторыхъ частныхъ сторонъ: а) она прежде всего проявляется въ томъ, что Логосъ, скрѣпляя всѣ разнородныя части вселенной въ одно цѣлое, служитъ *невидимою и нерасторжимою связью универса* (κόλλα καὶ δεσμὸς της φύσεως); б) такъ какъ всѣ вещи въ мірѣ связаны и сцѣплены между собою отнюдь не случайно, но по разумному плану и идеальной нормѣ, то къ понятію о Логосѣ какъ міровой связи у Филона тѣсно примыкаетъ представленіе о немъ какъ *неизмѣнномъ и вѣчномъ законѣ природы* (θεσμὸς τοῦ παντός, αἴδιος τῶν ὅλων νόμος, ὁ ὀρθός τῆς φύσεως λόγος); в) содержа въ строгомъ единствѣ все разнообразіе реальнаго бытія, Логосъ является затѣмъ *гармоніей универса* или космическимъ міропорядкомъ (ἁρμονία τοῦ κόσμου); г) наконецъ, такъ какъ все въ природѣ совершается по строгому и неизмѣнному закону, отъ котораго не можетъ уклониться ни одинъ частный предметъ, то въ мірѣ слѣдовательно царитъ *разумная необходимость* и Логосъ совпадаетъ съ

стоическими понятіями фатума и промысла (εἱμαρμένη, ἀνάγκη, τύχη, πρόνοια и fatum) [42]).

Если съ одной стороны Логосъ есть міровая идея, а съ другой—міровая сила, то очевидно мы должны представлять его какъ одаренную разумомъ и волею *душу универса* или какъ живой и сознательно дѣйствующій въ мірѣ *космическій разумъ* (νοῦς или ψυχὴ τοῦ παντός, τοῦ κόσμοῦ, τῆς φύσεως). Божественный Логосъ живетъ и развивается въ мірѣ, какъ разумно-волящая душа въ своемъ тѣлѣ. „Подобно тому какъ каждая единичная душа одѣвается своимъ тѣломъ, старѣйшій Логосъ Сущаго облеченъ всѣмъ міромъ—огнемъ, водою, воздухомъ, землею и состоящими изъ этихъ стихій частными предметами. И какъ каждая индивидуальная душа, по данной ей возможности, не дозволяетъ ни одной части тѣла отдѣлиться отъ организма, но все содержитъ въ цѣлостности и нерасторжимомъ единствѣ, такъ и Логосъ Сущаго содержитъ въ себѣ всѣ части универса, связуетъ ихъ и препятствуетъ ихъ расторженію". Отсюда, вслѣдъ за стоиками, нашъ философъ представляетъ міръ какъ громадное живое существо, одаренное разумомъ и волею, и по аналогіи съ человѣкомъ—малымъ міромъ (βραχὺς κόσμος)—считаетъ универсъ огромнѣйшимъ и совершеннѣйшимъ человѣкомъ (μέγιστος και τελεώτατος ἄνθρωπος). Способъ отношенія Логоса къ міру въ качествѣ міровой души Филонъ ближе раскрываетъ въ понятіи о немъ

---

[42]) Ibid. 18—19.

какъ ὁ σπερματικὴ τῶν ὄντων οὐσία или Λόγος σπερματικός, проникающемъ міръ на подобіе того какъ душа проникаетъ нервы своего тѣла (νευροσπατεῖ). Сѣмя заключаетъ въ себѣ зародышъ будущаго организма и носитъ внутри себя тотъ основный типъ, по которому развивается жизненный процессъ организма. Аналогично этому и Логосъ разсматривается Филономъ какъ σπέρμα τοῦ παντός—міровое сѣмя, изъ котораго развивается живой организмъ сего универса,—какъ космическая vis plastica или организующее и одушевляющее міровой процессъ начало. Подобно коріандровому сѣмени, которое, на сколько бы частей ни было раздроблено, въ каждой сохраняетъ свойства цѣлаго,—старѣйшій и всеобщій Логосъ Сущаго дѣлится на безчисленное множество частныхъ логосовъ—сѣмянъ (λόγοι σπερματικοί), изъ которыхъ каждый, сохраняя въ себѣ организующую силу своего общаго типа, служитъ имманетнымъ принципомъ жизни и развитія въ каждомъ единичномъ предметѣ. Такимъ образомъ не только весь универсъ представляетъ собою живое и органически развивающеесся существо, одушевляемое и проникаемое божественнымъ Логосомъ, но и каждая отдѣльная часть міра, каждая особь носитъ внутри себя, въ сокращенномъ видѣ, божественнаго Логоса, какъ свою душу, сѣмя или пластическую силу. Отъ минераловъ и до небесныхъ свѣтилъ все въ мірѣ одушевляется божественнымъ Логосомъ и развивается изъ него, какъ изъ своего общаго зерна и первотипа; всякая вещь въ мірѣ и всякое единичное явленіе суть непосредственныя отдѣленія

или модусы общемiровой души—Логоса, ея частные виды и сокращенныя отраженiя [44]).

Въ качествѣ общей первоформы мiра, космическаго мiропорядка и души универса Логосъ очевидно совпадаетъ съ тѣмъ понятiемъ о мiрѣ, которое греки выражали словомъ „κόσμος“: божественный Логосъ προφορικός есть *самъ мiръ* какъ разумное и стройное цѣлое. Отсюда нашъ философъ не только приписываетъ самой природѣ разумъ и волю, по которымъ управляется универсъ, и не только самому мiру усвояетъ всѣ функцiи божественнаго Логоса προφορικός (мiровой формы, космической силы, души универса), но и прямо говоритъ: „ὁ θεοῦ Λόγος κόσμος αυτός ἐστι, т.-е. *Логосъ Бога есть самъ* (мiръ, понимаемый какъ) *космосъ*—со стороны идеальной разумности своего развитiя и стройной закономѣрности его жизни,—или: „ὁ Λόγος ἔργον αὐτοῦ ἐστιν, ὅπερ ὀφθαλμοὶ πρὸ ὤτων διορίζουσι, т.-е. *Логосъ есть произведенiе Божiе* (=мiръ), *которое можно видѣть глазами.* Въ томъ же смыслѣ частные законы и явленiя природы, даже единичные предметы и ихъ индивидуальныя свойства, Филонъ иногда называетъ *божественными логосами* (θεῖοί λόγοι) *божественными идеями* (ἰδέαι θεῖαι) и *божественными силами* (θεῖαι δυνάμεις) [45]).

Мы разсмотрѣли различныя функцiи Логоса въ отношенiи къ Богу и мiру. Какъ божественной Λόγος ἐνδιάθε-

---

[44]) Ibid. 20—22.
[45]) Ibid. 22—25.

τος или внутренній разумъ Божій, онъ совпадаетъ съ Сущимъ въ одну нераздѣльную божественную ипостась,—въ представленіе единаго и личнаго верховнаго. Разума. Какъ божественный Λόγος προφορικός или внѣшне-изреченное Слово Божіе, онъ отожествляется съ міровымъ разумомъ и сливается съ міромъ въ представленіе единаго живаго и разумнаго космоса. Такимъ образомъ божественный Логосъ представляетъ собою двѣ противоположныя стороны универса: на одной стоитъ божественный Λόγος ἐνδιάθετος, міръ идеальный, или самъ Богъ; на другой—божественный Λόγος προφορικός, міръ реальный, видимый космосъ. Въ какомъ же, спрашивается, отношеніи другъ къ другу мы должны представлять обоихъ Логосовъ: есть ли это двѣ отдѣльныя и одна отъ другой независимыя области бытія; или же это только двѣ различныя стороны одного и того же нераздѣльнаго Логоса Божія?

Весь строй доселѣ изложеннаго Филонова ученія о Логосѣ предполагаетъ рѣшеніе этого вопроса въ послѣднемъ смыслѣ. Этому благопріятствуетъ уже та аналогія съ человѣческимъ разумомъ и словомъ, которая, какъ мы знаемъ, составляетъ внутреннюю подкладку Филоновой идеи самооткровенія Сущаго въ Логосѣ. Разумъ и слово, какъ извѣстно уже, представляются у нашего философа двумя, хотя и различными, но одна отъ другой неотдѣлимыми, формами самооткровенія единой психической субстанціи. Въ такое же отношеніе Филонъ долженъ былъ поставить и Бога къ міру, если, по анало-

гіи съ человѣческимъ логосомъ, онъ представляетъ перваго въ формѣ Логоса ἐνδιάθετος, а втораго — въ формѣ Логоса προφορικός. Раскрывая въ многочисленныхъ мѣстахъ своихъ сочиненій функціи Логоса какъ внутренняго разума Божія и какъ космическаго принципа, Филонъ нигдѣ однако же не даетъ ни малѣйшаго намека на то, что эти функціи принадлежатъ двумъ отдѣльнымъ логосамъ. Напротивъ вездѣ божественный Λόγος ἐνδιάθετος и божественный Λόγος προφορικός представляются какъ одинъ и тотъ же Логосъ, какъ одна божественная сила: тотъ же самый Логосъ, который является внутри Божества пребывающею идеей-силою или разумомъ Божіимъ, служитъ и міровою идеею-силою или разумомъ космическимъ; Логосъ не есть только мертвая, въ божественномъ умѣ заключенная, идея міра,—онъ въ тоже самое время есть и печать, обладающая внутреннею энергіею къ реализація себя въ объективной формѣ бытія; будучи неотдѣлимою отъ Божества силою или аттрибутомъ, Логосъ является и имманентнымъ міру закономъ или космическимъ принципомъ. Такимъ образомъ различіе между божественнымъ Логосомъ ἐνδιάθετος и Логосомъ προφορικός, по аналогіи съ человѣческимъ разумомъ и словомъ, мы должны представлять только какъ формальное и субъективное, а не какъ реальное и объективное. Божественный Логосъ ἐνδιάθετος и божественный Логосъ προφορικός—это въ сущности одинъ и тотъ же нераздѣльный Логосъ, но только разсматриваемый съ разныхъ сторонъ,—одинъ объектъ, но отражающійся въ нашемъ

сознаніи въ двухъ-разныхъ формахъ. Когда мы смотримъ на Логоса со стороны его функцій по отношенію къ Божеству, независимо отъ его дѣятельности въ мірѣ, тогда онъ представляется намъ субъективнымъ разумомъ Божіимъ, идеальнымъ міромъ, внутреннимъ словомъ Божіимъ или божественнымъ Λόγος ἐνδιάθετος. Наоборотъ: если мы сосредоточимъ свое вниманіе исключительно на дѣйственности Логоса въ мірѣ, отдѣльно отъ его функцій по отношенію къ Божеству, тогда онъ является нашему сознанію какъ внѣшне-изреченный разумъ Божій, космическій принципъ, божественный, Λόγος προφορικός или реальный космосъ. Но это, чисто субъективное и только въ нашемъ умѣ существующее, раздѣленіе функцій Логоса отнюдь нельзя переносить на самый объектъ. Только люди несовершенные и слабые умомъ могутъ дѣлать это. Истинный же философъ знаетъ, что Богъ или Сущее, Божественный Логосъ ἐνδιάθετος или разумъ Божій и божественный Логосъ προφορικός или міръ образуютъ такое же нераздѣльное единство, какое нашъ духъ составляетъ съ своимъ разумомъ и словомъ. Въ сущности своей это—одинъ живой и цѣлостный универсъ, въ которомъ абстрактно-философское только мышленіе различаетъ общую субстанцію (безкачественное и всеобщее Сущее) и двѣ частныя формы ея откровенія: идеально-субъективную, т.-е. умственный міръ или Логоса ἐνδιάθετος,—и реально-объективную, т.-е. чувственный міръ или Логоса προφορικός.

Въ этомъ смыслѣ міръ идеальный и реальный, по аналогіи съ человѣческимъ разумомъ и словомъ, называются у Филона *сыновьями* одного Верховнаго Отца-Бога и родными *братьями*, имѣющими одинаковую божественную природу и сущность, но первый, какъ идеальный принципъ реальнаго бытія, представляется *старшимъ Сыномъ Божіимъ*,—а второй, какъ реальное произведеніе идеальнаго принципа, является *младшимъ Сыномъ Божіимъ*.—Въ обоихъ мірахъ излучается и отражается одинъ и тотъ же Верховный Первообразъ; но въ первомъ—какъ идеальная сущность и субъективный разумъ, поэтому міръ идеальный называется *умственнымъ Образомъ Божіимъ*, а во второмъ—какъ реальная сила и разумъ объектировавшійся вовнѣ, поэтому міръ реальный является *чувственнымъ Образомъ Божіимъ*. Оба міра *совпадаютъ* и по *своему содержанію*, *различаясь* только *по формѣ*: все, что есть въ мірѣ идеальномъ, содержится и въ мірѣ реальномъ; но тѣ предметы, какіе въ послѣднемъ мы видимъ въ формѣ реальныхъ бытій, созерцаются въ первомъ въ видѣ идеальныхъ сущностей или умственныхъ идей. Такой же смыслъ имѣютъ у Филона названія обоихъ міровъ *домами* или *храмами Божіими*, причемъ первый называется *умственнымъ* или идеальнымъ *домомъ* Божіимъ, а второй—*чувственнымъ* или реальнымъ *жилищемъ* Бога.

Міръ идеальный и реальный существуютъ рядомъ другъ съ другомъ безначально и нераздѣльно, какъ двѣ одинаково необходимыя и взаимно себя предполагающія

формы откровенія и дѣйственности одной и той же божественной сущности. Какъ всегда дѣйствующее начало, ни на одинъ мигъ не остающееся празднымъ, Богъ отъ вѣчности и непрестанно производитъ внутри себя безконечное расноообразіе творческихъ идей и такимъ образомъ открывается Логосомъ ἐνδιάθετος; — но въ то же время и непосредственно Онъ и осуществляетъ свои идеи въ реальномъ мірѣ и такимъ образома является Логосомъ προφορικός. Въ Богѣ, говоритъ Филонъ, нѣтъ и быть не можетъ ни одной мертвой идеи, но каждая божественная мысль непосредственно переходитъ въ дѣло, такъ что Богъ мыслитъ и творитъ одновременно или точнѣе внѣ времени. Поэтому мы не можемъ представить себѣ ни одного момента, когда бы одинъ изъ міровъ существовалъ безъ другаго,— они связаны между собою также нераздѣльно, какъ форма съ содержаніемъ или идеальная потенція съ реальною дѣйствительностію. Въ самомъ дѣлѣ: что такое міръ идеальный безъ реальнаго? Абстрактная и мертвая страна идей, пустая форма и идеальная возможность бытія: это—тоже, что мысль безъ слова и выраженія, проектъ или планъ безъ осуществленія. Съ другой стороны: что такое реальный міръ безъ идеальнаго?—безобразный и мертвый матеріалъ, содержаніе безъ опредѣленной формы, неимѣющій никакихъ признаковъ бытія хаосъ или пустое μὴ ὄν: это-то же, что слово или звукъ безъ опредѣленной мысли и значенія,— безпорядочная груда камней назначенныхъ для стройнаго зданія. Такимъ образомъ реальный міръ находитъ въ идеальномъ

свою форму, идею, душу; наоборотъ—міръ идеальный имѣетъ въ реальномъ свое тѣло, реальный объектъ и содержаніе.

Мы сказали, что различіе между Логосомъ ἐνδιάθετος и προφορικός, по Филону, обусловливается только различными точками зрѣнія нашего субъективнаго мышленія на одинъ и тотъ же по своей сущности нераздѣльный объектъ. Поэтому не должно казаться страннымъ, что оба Логоса у нашего философа отожествляются то съ Богомъ, то съ міромъ. Если разсматривать ихъ по отношенію къ Божеству, то оба они являются у Филона *равночестными Богу*—ἰσότιμοι τῷ Θεῷ и даже самимъ τὸ Θεῖον, открывающимся въ двухъ нераздѣльныхъ формахъ: первый есть Богъ пребывающій или размышляющій (διανοεῖσθαι) въ себѣ самомъ, умственный или идеальный Богъ, νοητός Θεός; вторый есть Богъ дѣйствующій во внѣ, открывающійся и реализующійся въ міроротвореніи (προστάττειν), чувственный Богъ, αἰσθητός Θεός. Если же на обоихъ Логосовъ смотрѣть по отношенію къ реальному міру, то они оказываются равночестными космосу и отожествляются съ универсомъ какъ двѣ, нераздѣльно связанныя между собою и одна другую предполагающія, стороны его: первый представляетъ идеально-разумную сторону или душу универса, по которой этотъ послѣдній является стройнымъ и законосообразнымъ космосомъ; вторый служитъ тѣломъ универса и выражаетъ ту сторону его, по которой онъ является совокупностію реальныхъ бытій и единичныхъ предметовъ (res). Короче: Логосъ ἐνδιάθετος

есть міръ въ идеѣ (in idea), Спинозина natura naturans, или Богъ какъ идеально-разумный принципъ универса; Логосъ προφορικός есть Богъ въ дѣлѣ (in re), Спинозина natura naturata или Богъ реализующійся въ безконечномъ разнообразіи индивидуальныхъ бытій [46]).

При такомъ соотношеніи обоихъ Логосовъ очевиднымъ становится глубокое и коренное различіе между Филоновой идеей божественнаго Λόγος'α προφορικός и Іоанновымъ ученіемъ объ откровеніи Бога въ Логосѣ. Непосредственнымъ и единственнымъ объектомъ имманентной дѣйственности Божества или божественнымъ Λόγος προφορικός является у Филона не христіанскій *Логосъ-Богъ*, но ограниченный *Логосъ-Міръ*. Чѣмъ у Іоанна Богослова служитъ по отношенію къ Божеству Логосъ-Богъ, то самое у нашего философа представляетъ по отношенію къ Сущему Логосъ-міръ. Въ мірѣ находитъ Филонъ *изреченное Слово Божіе*, въ которомъ открывается и объектируется весь разнообразный запасъ божественныхъ идей и творческихъ мыслей; міръ для Филона есть единосущный *Сынъ Божій*, на которомъ осуществляется и вѣчно почіетъ вся полнота божественной дѣйственности и благости; міръ наконецъ есть совершеннѣйшій *образъ Божій*, въ которомъ излучается и отражается все богатство внутренняго содержанія божественной природы и жизни. Какъ изреченное *Слово Божіе*, міръ въ своемъ логически расчлененномъ и стройно развивающемся организмѣ представляетъ совершеннѣйшую полноту и цѣлост

[46]) Цитаты см. ibid. 25—31.

ность бытія, такъ что въ божественномъ умѣ, какъ мы говорили, нѣтъ ни одной идеи, которая бы не осуществлялась въ міровомъ процессѣ. Какъ единосущный *Сынъ Божій*, міръ въ своей жизни осуществляетъ всю божественную стройность и единство бытія, имѣетъ одинаковую съ Нетлѣннымъ Отцомъ своимъ божественную природу, является поэтому равночестнымъ Богу и есть даже само τὸ Θεῖον. Наконецъ какъ *Образъ Божій*, міръ отражаетъ въ себѣ всѣ совершенства своего первообраза: неизмѣняемость, неразрушимость, вѣчность, необходимость, разумность, стройность, единство, цѣлостность, вообще божественность. Коротко: міръ есть Богъ-слово, вторый Богъ, Богъ-объектъ, Богъ-сынъ—въ отличіе отъ Бога говорящаго, перваго Бога, Бога-субъекта, Бога-отца,

Усвоеніемъ міру свойствъ христіанскаго Логоса опредѣляется дальнѣйшая противоположность въ окончательныхъ выводахъ Іоанновой и Филоновой логологій: находя въ Логосѣ-Богѣ безусловный и внѣмірный объектъ для Своихъ имманентно-дѣйственныхъ отношеній, христіанскій Богъ-Отецъ является *абсолютною* и *трансцендентною* по отношенію къ условному міру *личностію*; напротивъ Филоновское абстрактно-безпредикатное Сущее, реализуясь и объектируясь въ Логосѣ-мірѣ, можетъ развиться только въ *ограниченную и имманентную космосу личность міровой души*, пантеистически теряющейся въ условномъ разнообразіи единичныхъ бытій конечнаго міра.

Правда, читатель часто встрѣтитъ въ сочиненіяхъ нашего философа такія мѣста, гдѣ Сущее и міръ выразительно противополагаются между собою какъ двѣ повидимому отдѣльныя одна отъ другой области бытія. Но когда эту, навѣянную іудейскою теософіей, мысль о трансцедентности Божества Филонъ долженъ былъ раскрывать примѣнительно къ своей идеѣ процессуальнаго самооткровенія Сущаго въ Логосѣ, тогда эта идея теряетъ у него свое прямое значеніе и становится выраженіемъ *формально-логическаго* только, а не дѣйствительнаго, различія Бога по Его отвлеченному *бытію* въ себѣ въ состояніи безкачественнаго и всеобщаго Сущаго отъ Его качественно-опредѣленнаго *быванія* или развитія въ мірѣ условныхъ явленій. Тѣ возвышенные предикаты, какими Филонъ надѣляетъ Сущее и противопоставляетъ его твари, принадлежатъ Божеству только въ Его чистомъ бытіи въ себѣ самомъ въ качествѣ отвлеченнаго первоначала всего: Богъ Филона противостоитъ міру не какъ живой и личный Творецъ и Промыслитель, но какъ мертвый и безсодержательный философскій абстрактъ, служащій безусловнымъ и всеобщимъ началомъ условныхъ и частныхъ явленій міровой жизни. Поэтому противоположность эта отнюдь не *реальная* и *субстанціальная,* но только *мысленная* и *формально-логическая.* Здѣсь, какъ и во всемъ прежде изложенномъ ученіи Филона о самооткровеніи Сущаго въ Логосѣ, послѣдовательно выдерживается аналогія съ нашею душею. Какъ неопредѣленный и общій носитель единичныхъ и опре-

дѣленныхъ явленій душевной жизни, нашъ духъ, по Филону, стоитъ къ этимъ явленіямъ въ логической противоположности и формально отличается отъ нихъ. Но такою душа является только въ нашемъ умопредставленіи: на дѣлѣ она существуетъ и можетъ существовать какъ дѣйствительная сила лишь по стольку, по скольку реально проявляется въ своихъ частныхъ функціяхъ; *сама же въ себѣ, безъ своихъ силъ, душа*, по Филону, *пуста и даже совсѣмъ не существуетъ.* Въ такомъ же точно смыслѣ нашъ философъ развиваетъ и идею противоположности между Богомъ и міромъ. Правда, въ своемъ чистомъ бытіи въ себѣ самомъ въ формѣ абстрактно-безпредикатнаго Сущаго Божество у Филона представляетъ самозаключенную, неподвижную и самодовольную сущность, не имѣющую никакихъ отношеній къ другому, внѣ Его стоящему бытію: какъ такой, Богъ далеко отстоитъ отъ твари и противоположенъ всему индивидуально-конкретному. Но такимъ Богъ, какъ и нашъ духъ, является только in abstracto, въ нашемъ субъективномъ мышленіи: in re, въ объективной дѣйствительности, непрестанная дѣйственность, какъ мы знаемъ, составляетъ такое же небходимое свойство божественной природы, какъ жженіе—огня и охлажденіе—снѣга; будучи по самому существу своему вѣчно дѣйственнымъ началомъ, Богъ ни на одинъ мигъ не можетъ оставаться празднымъ и не производить все новыя и новыя особи реальнаго бытія. Поэтому какъ абстрактно-безпредикатное первоначало бытія оставаясь отличною отъ индивидуаль-

ныхъ явленій и имъ противоположною сущностію, Богъ въ тоже время въ качествѣ вѣчно дѣйственной силы работаетъ внутри міра и проникаетъ всѣ отдѣльныя части его. Вообще *формальная трансцендентность* Божества по Его абстрактному бытію въ себѣ (κατὰ τὸ εἶναι) и *реальная* имманентность по Его быванію или конкретной дѣйственности въ мірѣ (κατὰ τὸ λέγεσθαι)—въ такомъ именно смыслѣ нашъ философъ ясно высказывается во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій [47]).

Такъ, въ концѣ концовъ, понятія трансцендентности и имманентности Божества у Филона, какъ и у всякаго пантеиста, оказываются простою, лишенною дѣйствительнаго значенія, игрою въ слова и логическія абстракціи. На дѣлѣ Богъ, Логосъ и міръ образуютъ у нашего философа органическое единство и нераздѣльную цѣлостность бытія — въ пантеистическо-стоическомъ смыслѣ Этимъ объясняется, почему Филонъ, часто игнорируя, а иногда даже и прямо отрицая посредствующую между Богомъ и міромъ роль Логоса, *непосредственно* самому Божеству усвояетъ всѣ космическія функціи Логоса и низводитъ Бога до простаго космическаго принципа. Самъ Богъ разсматривается у Филона какъ *общемировое начало,* имманентно развивающееся въ индивидуальныхъ явленіяхъ природы и, несмотря на постоянныя изчезновенія послѣднихъ, всегда остающееся себѣ равнымъ и неизмѣннымъ. Онъ есть *дѣйствующая причина* бытія,

[47]) Ibid. 31—36.

проникающая и опредѣляющая безвидную и мертвую матерію, сообщающая ей жизнь, форму и качественную опредѣленность, — стоическое τὸ ποιοῦν или δρῶν αἴτιον, causa efficiens—въ противоположность началу страждущему, τὸ πάσχον, ὕλη или materia,—всеобщая *міровая идея*, спеціализирующаяся и развивающаяся въ безконечномъ-разнообразіи единичныхъ бытій реальнаго міра,—*родовое понятіе бытія*, логически разчленяющееся на свои роды, виды и особи,—всепроникающая *міровая сила*, вѣчная и нерасторжимая *связь универса*, все соединяющая и скрѣпляющая,—*міровая душа* и *космическій разумъ*, проникающій и одушевляющій природу на подобіе того, какъ человѣческая душа проникаетъ нервы своего тѣла,—міровая гармонія, промыслъ, необходимость въ стоическомъ смыслѣ. *Все наполняя собою* (πεπληρωκὼς πάντα διὰ πάντων) и ничего не оставляя лишеннымъ себя (οὐδὲν ἔρημον ἑαυτοῦ καταλελοιπώς), Божество *распространяется* (ἐκτείνεται) отъ одного конца вселенной до другаго, причемъ однако же не перемѣняетъ мѣста, но *пользуется непрерывно протягивающимся движеніемъ* (τονικῇ χρώμενος κινήσει). Богъ *все объемлетъ* (περιέχει τό πᾶν); *чрезъ все проникаетъ* (διὰ πάντων διελήλυθε) и *содержитъ въ себѣ универсъ* (συνέχει τὸ πᾶν) со всѣми его частными стихіями—землею, водою, огнемъ, воздухомъ и состоящими изъ нихъ единичными предметами. Будучи общею стихіею универса, Богъ разливается по всему міру на подобіе того, какъ частныя стихіи наполняютъ и проникаютъ вселенную: нѣтъ въ мірѣ ни одного мѣста,

гдѣ не было бы Бога; избѣжать Его также невозможно, какъ огня, воды, воздуха и земли. Чтобы наглядно представить имманентное отношеніе Бога къ міру, нашъ философъ обращается къ тѣмъ же сравненіямъ, какими изображаетъ космическія функціи Логоса: онъ называетъ Бога *источникомъ* (πηγή) и *рѣкою* (ποταμός), разливающеюся по всему міру и все напояющею своими усладительными водами,—*мѣстомъ* (τόπος) и *страною* (χώρα), гдѣ разливается жизнь дѣйствительнаго міра,—*верховнымъ солнцемъ,* распространяющимъ свои лучи по всему міру, все согрѣвающимъ и оживляющимъ. А міръ является *домомъ* (οἶκος), *храмомъ* (ναός), *колесницею* и вмѣстилищемъ Божества, *городомъ*, постояннымъ обитателемъ котораго служитъ самъ Богъ, *чашею* (κρατήρ), заключающею въ себѣ усладительный напитокъ божественной премудрости. Все *сопрягши съ собою* (ὑποζεύξας ἑαυτῷ), все *нося въ своемъ лонѣ* (ἐγκεκόλπισται) и развиваясь въ мірѣ какъ душа въ тѣлѣ, Богъ служитъ общимъ *источникомъ жизни* (πηγή ζωῆς) и *имманентнымъ началомъ дѣйственности* какъ въ цѣломъ универсѣ такъ и во всѣхъ его единичныхъ тваряхъ (ἐν ἄλλοις ἅπασιν ἀρχὴ τοῦ δρᾶν ἐστί)—разумныхъ и неразумныхъ. Поэтому все въ мірѣ, каждый индивидуальный предметъ его, есть непосредственный *модусъ, часть* и *отраженіе* Божества (μοῖρα, ἀπεικόνισμα), *отдѣленіе* (ἀπόσπασμα) и излученіе (ἀπαύγασμα) божественной души, конечно *не отдѣлимое отъ нея* (οὐ διαιρετόν), *поскольку ничто божественное не дѣлится на части и не отторгается чрезъ отдѣленіе* (τέμνεται γὰρ οὐδὲν

τοῦ Θείου κατ' ἀπάρτησιν), *но только распространяется и индивидуализируется* (ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται). Вообще: *Богъ есть абстрактное единство* (το ἕν, μονάς) *и имманентный принципъ бытія, начало* (ἀρχή) *и конецъ* (τέλος) *всего, цълое* (τὸ ὅλον), *все* (τὸ πᾶν), *вся вселенная, весь міръ, самъ космосъ* (αὐτος ὁ κόσμος); *все есть Богъ и Богъ во всемъ, или точнъе нътъ въ отдъльности ни Бога, ни Логоса, ни міра, а есть только одинъ живой и нераздъльный Универсъ*, εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτος ὤν—таковъ конечный и логически неизбѣжный выводъ, къ которому вмѣстѣ съ стоиками приходитъ Филонъ, когда развиваетъ идею процессуальнаго самооткровенія Сущаго въ Логосѣ и Творца ставитъ въ имманентно-дѣйственныя отношенія къ твари [48]).

Въ такой послѣдовательной и стройно развитой системѣ пантеизма конечно нѣтъ и быть не можетъ мѣста идеѣ самостоятельно-личнаго Логоса. Эта идея, какъ мы знаемъ, даже прямо и сознательно отрицается здѣсь какъ слѣдствіе слабости человѣческаго мышленія и низшая ступень философской абстракціи. Нетрудно поэтому опредѣлить: какой смыслъ и значеніе могли имѣть въ такой системѣ и тѣ личныя, сходныя съ христіанскими, названія Логоса, благодаря которымъ Филона считаютъ творцомъ новозавѣтнаго ученія о второй Ипостаси Божества. Разсматриваемыя съ своей внѣшне-формальной стороны, эти названія конечно выражаютъ возникавшую въ Фи-

---

[48]) Цитаты ibid. 31—44.

лонѣ подъ вліяніемъ религіозно-теистическаго сознанія потребность—по возможности сильнѣе оттѣнить различіе Логоса отъ Бога и міра, чтобы тѣмъ рельефнѣе выставить разъединяющую грань между абстрактно-безпредикатнымъ Сущимъ и индивидуально-конкретнымъ бытіемъ. Въ качествѣ божественной идеи-силы или субъективнаго разума Божія (λόγος ἐνδιάθετος) Логосъ, какъ мы знаемъ, совпадаетъ съ Сущимъ въ одно нераздѣльное Я и составляетъ съ нимъ одну божественную сущность; а въ качествѣ объективно осуществляющагося божественнаго разума или космическаго мірапринципа (λόγος προφορικός) Логосъ сливается съ міромъ въ одинъ нераздѣльный и живой космосъ и представляетъ собою идеально-разумное единство міровой жизни. Но въ то же время Логосъ и отличается отъ Бога и міра: онъ не есть само абстрактно-безпредикатное Сущее непосредственно, а только его аттрибутъ, внутреннее порожденіе и выраженіе его дѣйственности; онъ не есть также и самъ міръ какъ простой аггрегатъ матеріально-конечныхъ бытій, а только его идеальное единство и разумно-дѣйственный принципъ, т.-е. не тотъ міръ, какимъ онъ непосредственно представляется нашимъ чувствамъ, но какимъ онъ понимается нашимъ умомъ—въ идеѣ. Такимъ образомъ *субстанціально* сливаясь съ Богомъ и міромъ, но въ то же время *формально* отличаясь отъ того и другаго, Логосъ могъ быть разсматриваемъ Филономъ: какъ самостоятельная между безконечнымъ и конечнымъ грань, заразъ соединяющая (субстанціально) и разъединяющая

(формально) оба эти противоположные полюсы бытія,— какъ стоящій на границѣ между Богомъ и міромъ *Сынъ Божій*, *Образъ Божій*, *Второй Богъ*, *Посредникъ творенія и міропромышленія*. Такимъ путемъ нашъ философъ открывалъ себѣ возможность отстоять, хотя бы и формально-логическую только, трансцендентность Творца по отношенію къ твари,—и тѣмъ самымъ маскировать предъ собою самимъ и своими соотечественниками чуждый и противный іудейскому сознанію пантеизмъ греко-философскаго міросозерцанія.—Но съ другой стороны: такъ какъ различіе между Богомъ, Логосомъ и міромъ въ пантеистической философіи Филона могло имѣть только формальный и логическій, но отнюдь не реальный и ипостатическій характеръ,—то, понятно, и личныя названія Логоса, какъ и идея трансцендентности Божества, у нашего философа неизбѣжно должны были потерять свой прямой смыслъ и обратиться въ простыя метафоры и поэтическія олицетворенія. Послѣдовательно развивая идею процессуальнаго самооткровенія Сущаго въ Логосѣ, Филонъ не могъ, безъ абсурднаго самопротиворѣчія, придавать этимъ названіямъ никакого другаго значенія, кромѣ иносказательныхъ персонификацій различныхъ функцій имманентно-безличнаго Логоса какъ внутренняго разума Божія (Λ. ἐνδ.) съ одной стороны и какъ дѣйствующаго въ мірѣ космическаго принципа (Λ. προφ.) съ другой.

Утверждать это мы можемъ уже въ виду того, что нашъ философъ вообще большой любитель всякаго рода смѣлыхъ олицетвореній и метафоръ; его мысль и языкъ от-

личаются восточною пластичностію и образностію; отвлеченныя идеи у него часто облекаются въ поэтическую форму и выражаются въ конкретныхъ сравненіяхъ. Такъ напр. душевныя силы и свойства представляются у него копьеносцами и тѣлохранителями души, ея вѣстниками и слугами, а духъ—пастыремъ, кормчимъ, возницею душевныхъ явленій, ихъ предводителемъ и царемъ. Въ частности человѣческій логосъ олицетворяется у Филона въ тѣхъ же самыхъ образахъ, какіе примѣняются и къ Логосу божественному: Λόγος ἐνδιάθετος изображается какъ истинный, созданный по образу Божію, человѣкъ (небесный Адамъ),—какъ ходатай, молитвенникъ и первосвященникъ, совершающій служеніе Богу въ душѣ каждаго человѣка; а Λόγος προφορικος является срединою или посредствующимъ звеномъ между внутренне-идеальною жизнію души съ одной стороны и ея откровеніемъ вовнѣ, въ области чувствъ, съ другой, т.-е. между духомъ и тѣломъ,—пророкомъ, истолкователемъ, образомъ и тѣнью ума; оба логоса называются родными братьями и дѣтьми однего отца—ума: первый—старшимъ сыномъ, второй—младшимъ; а духъ или умъ въ свою очередь является богомъ, отцомъ, первообразомъ и источникомъ обоихъ логосовъ. Такія и подобныя олицетворенія, постоянно встрѣчающіяся въ сочиненіяхъ Филона, уже невольно предрасполагаютъ къ мысли, что и личныя названія божественнаго Логоса имѣютъ у нашего философа подобный же метафорическій характеръ. Но и помимо этого соображенія, самъ Филонъ нерѣдко ясно даетъ понять, что

эти названія онъ употребляетъ въ смыслѣ простыхъ только олицетвореній безличнаго божественнаго Логоса [49]).

Такъ названіе *Сынъ Божій* (ὑιὸς τοῦ Θεοῦ)-Логосъ носитъ: вопервыхъ, въ качествѣ божественнаго Λόγος'а ἐνδιάθετος, пребывающей въ Богѣ идеи о мірѣ или внутренняго разума Божія; вовторыхъ, въ качествѣ божественнаго Λόγος'а προφορικός, дѣйствующей и осуществляющейся въ мірѣ божественной идеи или разума космическаго. Въ первомъ случаѣ Логосъ разсматривается какъ *старшій и первородный Сынъ Божій* (πρεσβύτερος καὶ πρωτόγονος ὑιὸς τοῦ Θεοῦ), какъ внутренно-идеальное порожденіе божественной дѣйственности (ἐνδιάθετος ὑιὸς τοῦ Θεοῦ), выражающейся въ произведеніи умственнаго міра идей или міротворческаго плана (κόσμος νοητός). Во второмъ—Логосъ является реальнымъ порожденіемъ идеальнаго принципа или объективно осуществляющимся міротворческимъ планомъ (κόσμος αἰσθητός) и отожествляется съ реальнымъ міромъ какъ *младшимъ и чувственнымъ Сыномъ Божіимъ* (νεώτερος καὶ αἰσθητὸς ἀγαπητὸς ὑιὸς τοῦ Θεοῦ). Въ томъ и другомъ отношеніи предикатъ Сына Божія можетъ быть усвоенъ Логосу очевидно только въ смыслѣ олицетворенія внутренне-идеальной и внѣшне-реальной дѣйственности абстрактно-безпредикатнаго Сущаго, т.-е. въ такомъ же точно смыслѣ, въ какомъ и человѣческій логосъ называется у Филона сыномъ отца—ума: одинъ (разумъ или λόγος ἐνδ.) старшимъ, другой (слово или λόγος προφ.) младшимъ [50]).

[49] См. ibid. 44—47.

[50]) Ibid. 47—56.

Простымъ олицетвореніемъ можно признавать и названіе Логоса *образомъ Божіимъ* (εἰκὼν καὶ σκιὰ τοῦ Θεοῦ). Какъ пребывающая въ Богѣ идея-сила, Логосъ служитъ откровеніемъ и выраженіемъ внутренней дѣйственности Божества въ томъ же смыслѣ, въ какомъ нашъ разумъ является выразителемъ внутренней природы и существа нашей души: концентрируя въ себѣ всѣ частные аттрибуты Божества и всѣ единичные моменты Его дѣйственности (т.-е. идеи и силы), Логосъ образуетъ, такъ-сказать, фотосферу Верховнаго Солнца, общій фокусъ и средоточіе всѣхъ Его отдѣльныхъ лучей, Его образъ и сіяніе (δόξα, ἀπαύγασμα τοῦ Θεοῦ). Разсматриваемый съ этой стороны, онъ является внутренне-субъективнымъ и идеальнымъ откровеніемъ Сущаго (νοητὴ τοῦ ὄντος εἰκών), умственнымъ міромъ божественныхъ идей-силъ (κόσμος νοητός), божественнымъ λόγος ἐνδιάθετος. Но, съ другой стороны, Логосъ есть и внѣ Бога дѣйствующая космическая идея-сила: излученный изъ сущности Верховнаго Свѣта, этотъ божественный отобразъ разливаетъ по всему міру лучи своего Первообраза и самъ становится дѣйственнымъ образцомъ для универса, отражая изъ себя и отъ себя все безконечное разнообразіе единичныхъ формъ реальнаго бытія. Въ качествѣ такой, имманентно-дѣйствующей и осуществляющейся въ мірѣ, божественной идеи-силы Логосъ разсматривается у Филона, какъ вторичный, внѣшне-объективный и реальный отобразъ Верховнаго Существа, какъ божественный λόγος προφορικός или самъ κόσμος αἰσθητός, подобно слову отражающій и

осуществляющій въ себѣ все идеальное содержаніе божественнаго разума [51]).

Въ названіяхъ Логоса *Творецъ* (δημιουργός), *Орудіе и Посредникъ творенія и міропромышленія* (ὄργανον, ἐργάλεων, τὸ δι' οὗ), *Управитель* (ἡνίοχος), *Кормчій* (κυβερνήτης, πηδαλιοῦχος), *Пастырь универса* (ποιμὴν τοῦ κόσμου) и под. Филонъ олицетворяетъ: съ одной стороны внутреннюю, въ божественномъ умѣ пребывающую, идею о мірѣ или міротворческій планъ (божественный Λόγος ἐνδιάθετος), а съ другой—дѣйствующую и осуществляющуюся въ мірѣ божественную идею или разумъ космическій (божественный Λόγος προφορικός). Насколько при употребленіи этихъ и подобныхъ же личныхъ названій нашъ философъ далекъ отъ мысли объ отдѣльномъ отъ Бога и міра, ипостатическомъ, бытіи Логоса, видно изъ нѣкоторыхъ изреченій Филона, гдѣ тѣ же предикаты Творца и Міропромыслителя усвояются непосредственно самому Богу, даже съ преднамѣреннымъ и выразительнымъ устраненіемъ самостоятельно-посредствующей роли Логоса. *Самъ Богъ*, говоритъ Филонъ, *правитъ универсомъ какъ хочетъ, по суду и закону, не нуждаясь ни въ комъ другомъ*; *ибо Творцу подобаетъ пещись о тваряхъ посредствомъ силъ и законовъ природы* (νόμοις καὶ θέσμοις τῆς φύσεως)". Міропромыслительная функція Логоса здѣсь очевидно сливается: частію съ самимъ Богомъ въ качествѣ внутренняго разума Божія (Λ. ἐνδ.), а частію съ

---

[51]) Ibid. 56—68.

міромъ въ качествѣ космическаго мірозакона, νόμος и θέσμος τῆς φύσεως (Λ. προφ.) [25]).

Такое же, наконецъ, значеніе имѣютъ у Филона и названія Логоса *Богомъ* (Θεός) и *вторымъ Богомъ* (δεύτερος Θεός). Съ точки зрѣнія развиваемой Филономъ идеи имманентнаго самооткровенія Божества въ Логосѣ и эти предикаты, какъ и всѣ выше разсмотрѣнные, могли употребляться нашимъ философомъ въ качествѣ метафорическихъ только выраженій формально-логическаго, а не ипостатическаго, различія Логоса отъ Сущаго. Въ отличіе отъ Сущаго, какъ Бога по Его бытію въ себѣ (κατὰ τὸ εἶναι) въ состояніи отвлеченно-неразличимаго всеединства, Логосъ является „вторымъ Богомъ" или Богомъ по Его откровенію и дѣйственности во внѣ (κατὰ τὸ λέγεσθαι) въ формѣ живой и реальной силы: если Сущее есть πρῶτος Θεός, общій принципъ и отвлеченное первоначало бытія, Deus in abstracto, то Логосъ есть δεύτερος Θεός, Deus in concreto, общій носитель и выразитель жизни и дѣйственности Божества, всѣхъ Его частныхъ идей и силъ. Относительно этого названія мы находимъ у Филона подробныя объясненія, которыя вполнѣ примѣнимы и къ другимъ олицетвореніямъ Логоса. „Самъ въ Себѣ и по Себѣ, такъ разсуждаетъ философъ по поводу текста Быт. 13, 13, истинный и единый Богъ не имѣетъ никакихъ опредѣленныхъ свойствъ и аттрибутовъ. Все, что можно знать и утверждать о Немъ, это

[25]) Ibid. 79—84.

только то, что Онъ *существуетъ* въ качествѣ отвлеченно-всеобщаго первоначала всего. Отсюда и имя въ *собственномъ смыслѣ* Ему можно дать только одно, а именно „τὸ ὄν—сущее", выражающее только *бытіе* Бога и ничего болѣе. Такимъ, т.-е. абстрактно-безпредикатнымъ Сущимъ, Богъ дѣйствительно познается людьми, исключительно посвятившими себя на служеніе Единому, достигшими способности возвышаться своимъ умомъ надъ всѣми ограниченіями и свойствами условно-единичнаго бытія—до чистаго и духовнаго представленія Божества въ формѣ безкачественной и въ себѣ неразличимой монады. Но таковы только немногіе избранники. Большинство вращается въ чувственныхъ и плотяныхъ возрѣніяхъ на Бога; ихъ умъ, неразвитый философски, не можетъ отрѣшиться отъ наглядныхъ метафоръ и человѣкообразныхъ сравненій; поэтому они представляютъ Бога въ конкретномъ видѣ то какой-либо частной божественной силы и единичнаго свойства, напр. Творца (Θεός отъ τίθημι), Царя (Βασιλεύς), Промыслителя, Законодателя и др., то въ видѣ ангела (ветхозавѣтный Ангелъ—Іегова), то наконецъ человѣка. Примѣняясь къ умопредставленіямъ этихъ людей, и Св. Писаніе съ назидательно-воспитательною цѣлью нерѣдко изображаетъ Бога въ опредѣленныхъ и человѣку подобныхъ образахъ. Но понимать эти образы въ собственномъ смыслѣ могутъ только люди неразвитые и слабые умомъ, для наученія каковыхъ собственно и употребляются антропоморфизмы въ Писаніи. Напротивъ люди совершенные и истинные

философы знаютъ, что это только иносказательныя изображенія самаго въ себѣ безобразнаго и безкачественнаго Сущаго. Въ смыслѣ подобнаго же иносказанія надо понимать и названіе Логоса Богомъ (вторымъ) въ словахъ Писанія: „я есмь *Богъ* (ὁ Θεός), явившійся тебѣ на мѣстѣ *Бога* (Θεοῦ)“. Слова эти сказаны Богомъ *Іакову* и притомъ *во снѣ*, а Іаковъ есть символъ ума неразвитаго и находящагося еще какъ бы въ сноподобномъ состояніи,—такого ума, который будучи не въ силахъ возвыситься до представленія Бога въ формѣ чистаго отвлеченно-безкачественнаго бытія (τὸ ὄν), Его образъ и откровеніе (εἰκών, δόξα), т.-е. Логоса, принимаетъ за Бога въ себѣ самомъ, за *истинно Сущаго*. Нѣчто подобное случается съ людьми необразованными и по отношенію къ физическимъ явленіямъ. Напр. свѣтящійся дискъ луны или видимую фотосферу солнца многіе принимаютъ за самыя свѣтила, хотя это только ихъ видимость, а не субстанція, ихъ свойство и образъ (δόξα), а не сущность. Такъ и Іаковъ,—образъ и откровеніе Божества (т.-е. Логоса) принимаетъ за само Божество, божественный аттрибутъ за субстанцію, свойство за сущность. Такъ же точно и Агарь египтянка, символъ ума вращающагося на низшихъ ступеняхъ философскаго вѣдѣнія, будучи не въ состояніи возвыситься до понятія о Богѣ въ себѣ самомъ, Его конкретное и частное откровеніе въ формѣ ангела (Логоса) считаетъ за самую сущность Божества, говоря ему: ты *Богъ* видящій меня. Но, достигшій высшей вершины философскаго вѣдѣнія,

умъ мудреца ясно понимаетъ, что божественный Логосъ не есть Богъ самъ въ себѣ или первый Богъ, а только вторый Богъ, образъ и откровеніе Божества, такъ-сказать фотосфера и сіяніе Верховнаго Солнца, а не сущность; ибо самъ въ себѣ, въ своемъ существѣ, Богъ выше всякихъ свойствъ и опредѣленій, не имѣетъ никакого образа, вообще безпредикатенъ. Такому философу хорошо извѣстно, что въ собственномъ смыслѣ есть и можетъ быть только одинъ истинный Богъ—отвлеченно-безкачественное, всеобщее и безымянное первоначало бытія или Сущее,—и что хотя Логосъ, какъ общее откровеніе божественной дѣйственности, а равно и всякая частная міровая сила, даже каждый единичный предметъ въ мірѣ, какъ непосредственныя излученія и неотдѣлимыя отъ Божества Его части и излученія, имѣютъ божественную природу и потому могутъ быть считаемы и называемы богами, но только въ *несобственномъ и иносказательномъ смыслѣ* (ἐν καταχρήσει)“ [53]). Названіе Логоса *образомъ* предикатнаго Сущаго и конкретно-дѣйственнаго Логоса—(εἰκών) и *откровеніемъ* (δόξα) Сущаго въ томъ же смыслѣ, въ какомъ свѣтящійся дискъ луны и солнца составляютъ неотдѣлимую отъ обоихъ свѣтилъ конкретную форму ихъ видимости; выразительное указаніе на единство, непознаваемость, безкачественность и безымянность Божества по Его *бытію въ себѣ* (κατὰ τὸ εἶναι); зависимость представленія Божества въ двухъ формахъ—абстрактно-без-

---

[53]) De somn. Pf. V, 102—108

предикатнаго Сущаго и конкретно-дѣйственнаго Логоса— отъ субъективныхъ состояній человѣческаго духа и разныхъ ступеней умственнаго развитія человѣка; наконецъ прямое и ясное указаніе на метафорическій характеръ (ἐν καταχρήσει) наименованія Логоса вторымъ Богомъ: все это можетъ служить намъ твердымъ ручательствомъ въ томъ, что какъ это, такъ и другія личныя названія Логоса, если и не всегда, то во многихъ случаяхъ служатъ у Филона только простыми иносказательными олицетвореніями имманентно-безличнаго Логоса Божія, и что онѣ выражаютъ формально-логическое только, но отнюдь не ипостатическое, различіе между Логосомъ и Сущимъ [54])

---

[54]) Подробнѣе см. Тв. Св. Отцовъ, 1883, 3, 68—78.

Логосъ какъ тварно-личный посредникъ между Богомъ и міромъ.

Развивая идею процессуальнаго самооткровенія Божества въ Логосѣ, Филонъ заявляетъ себя рѣшительнымъ послѣдователемъ греческой философіи. Оптимистическо-пантеистическія идеи Платона и Зенона онъ не только усвояетъ цѣликомъ до буквальной точности, но и не стѣсняется вносить ихъ въ Библію какъ ученіе богодухновенныхъ и святыхъ мужей—Моисея, пророковъ [55]) и пр. Однако же съ этими греко - философскими идеями всего менѣе могъ мириться другой, столь же, если не болѣе, существенный источникъ Филоновой философіи—Ветхій Завѣтъ. Филонъ глубоко убѣжденъ въ богодухновенности Писанія, исключающей въ немъ всякую возможность ошибки и несовершенства [56]). Въ Библіи, по его словамъ, нѣтъ и не можетъ быть ни одного слова, не заключающа-

[55]) De profug. Fr. 549, 2; Quis rerum divinarum haer. Fr. 510, c; Quod omnis probus liber Fr. 867, A; Quod Deus Sit immutabilis Pf. II, 452 и др. мн.

[56]) De vita Mos. Fr. 681, D; Quis rer divin. haer. Pf. IV, 118 и др.

го въ себѣ глубокаго и таинственнаго значенія [57]). Сообразно съ такимъ взглядомъ на ветхозавѣтную Библію, Филонъ считаетъ ее сокровищнице ювсевозможнаго доступнаго и недоступнаго человѣку знанія [58]) и видитъ въ ней единственный источникъ всякой истинной философіи [59]). Отсюда свои эллинско - философскія воззрѣнія посредствомъ аллегорій Филонъ старается привязать къ библейскимъ выраженіямъ и такимъ путемъ выдать за подлинное и богодухновенное ученіе Моисея и пророковъ.

Но какой бы произволъ ни вносилъ Филонъ въ свое аллегорическое толкованіе Библіи, какъ бы ни были сильны фантазія и искусство нашего философа въ изысканіи сходства между грекофилософскими идеями и библейскими выраженіями, во всякомъ случаѣ онъ не могъ помирить съ оптимистическо-пантеистическими выводами имманентно-безличнаго Логоса главныхъ и существенныхъ ветхозавѣтныхъ воззрѣній на Бога, міръ и человѣка. Здѣсь даны были для Филона: понятіе о Богѣ какъ живомъ, личномъ, противостоящемъ міру и человѣку, Творцѣ вселенной, ученіе о свободномъ грѣхопаденіи Адама, внесшемъ разстройство не только въ человѣческую, но и во всю видимую природу, всеобщая грѣховность и нравствен-

[57]) De agric. Fr. 187, C; De Cher, Fr. 117. D; De profug. Fr. 458, C; de monarch. Fr. 820, C; De nom. mut. Fr. 105 3, E; De vita Mos. Fr. 651. E.

[58]) De mun. op. Fr. 2, B; De confus. Lingu. Fr. 333, E.

[59]) De vita contempl. Fr. 893, C.

ная порча людей съ одной стороны и совершеннѣйшая святость и нравственная чистота Творца съ другой, особенное предызбраніе Богомъ народа еврейскаго и непосредственная близость къ нему Іеговы, предсказанія объ имѣющемъ явиться изъ среды Израиля великомъ царѣ— Мессіи и пр. Такимъ образомъ всю ветхозавѣтную теократію, составлявшую предметъ особенной гордости и завѣтныхъ убѣжденій каждаго еврея, Филонъ долженъ былъ бы отринуть или перетолковать, еслибы захотѣлъ быть послѣдовательнымъ въ области эллинскаго оптимизма и панлогизма. Отсюда сознаніе вѣрующаго іудея протестуетъ въ Филонѣ противъ пантеистической логики стоическаго имманентно - безличнаго Логоса и вызываетъ въ немъ стремленіе отстоять ветхозавѣтно-библейскія понятія о трансцедентной личности Божества и несовершенствахъ тварно-конечнаго бытія. „Дерзко и нагло, говоритъ Филонъ, поступаютъ тѣ, которые видятъ въ мірѣ совершеннѣйшее отраженіе Божества и считаютъ міръ домомъ и храмомъ Божіимъ“ [60]). Въ другомъ мѣстѣ онъ называетъ прокаженными и разслабленными тѣхъ, которые, все сводя къ міру и все выводя изъ него, вмѣстѣ съ стоиками утверждаютъ, что „ἓν καὶ τὸ πᾶν ἐστὶ ὁ Θεός“ [61]). Точно также во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій, ведя полемику противъ эллинскаго пантеизма, Филонъ рѣшительно отрекается отъ своихъ пантеистическо-

[60]) De congr. quaer. erud. gr. Pf. IV, 162.
[61]) Leg. alleg. Pf. I. 248.

стоическихъ воззрѣній на Бога, какъ на міровую душу, міровой законъ, необходимость и склоняется къ библейскому ученію о твореніи міра. „Обоготворяя судьбу и необходимость (εἱμαρμένη καὶ ἀνάγκη), такіе философы, по словамъ Филона, наполняютъ жизнь человѣческую величайшимъ несчастіемъ, ибо утверждаютъ, что нѣтъ внѣмірной причины вещей. Но Моисей ясно учитъ, что міръ созданъ и притомъ Творцомъ всего, Который не есть ни самъ міръ ни міровая душа“ [62]). Если такіе философы хотятъ быть послѣдовательными, то они, по мнѣнію Филона, должны дойти до безбожнаго отрицанія всякаго различія между добромъ и зломъ и до совершеннаго уничтоженія свободы воли человѣческой [63]). Подобную же горячую полемику противъ пантеизма Филонъ ведетъ и во многихъ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій [64]).

Но сознавая нужду видѣть въ Богѣ личнаго, отдѣльнаго отъ міра, Творца вселенной и въ тоже время, какъ приверженецъ философской логики, разсматривая Его въ абстрактно-метафизической противоположности тварно-конечному бытію, Филонъ тѣмъ самымъ отнимаетъ у себя всякую возможность удержаться отъ деистической логики раввинско-палестинской теософіи. Абстрактно-безпредикатное Сущее, стоящее въ прямой противоположности

---

[62]) De migrat. Abrah. Pf. III, 495.
[63]) De agric. Pf. III, 58; Quis rerum. divin. haer. Pf. IV, 24.
[64]) De Abrah. Pf.V, 266—262; de profug. Fr. 451; de decal. Fr, 471, E; и др.

міру, какъ скоро мыслится подъ формою трансцедентно-личнаго субъекта, уже само въ себѣ обладаетъ всею полнотою субъективно-личной жизни и потому исключаетъ всякую потребность въ другомъ, противоположномъ ему бытіи. „Богъ, говоритъ Филонъ, χρῄζει οὐδενὸς τὸ παράπαν, ἀλλ' αὐτὸς ἑαυτοῦ πλήρης καὶ ἱκανὸς καὶ αὐτὸς αὐταρκέστατος ἑαυτῷ“ [65]). Такимъ образомъ, если прежде абстрактно-безпредикатное Сущее, подобно душѣ безъ разума, само въ себѣ было пусто и безжизненно (γυμνὸν καὶ οὐδ' ὄν) и потому для конкретной полноты своей жизни и реальной дѣйственности имѣло нужду въ Логосѣ и мірѣ, то теперь наоборотъ, Божество, какъ отвлеченный *субъектъ*, само въ себѣ носитъ всю абстрактную полноту своей жизни и не имѣетъ никакой нужды въ чемъ-либо другомъ кромѣ Себя Самого.

Понятно, что при такой безусловной полнотѣ бытія въ себѣ Божество можетъ имѣть только *нравственную* потребность выйти изъ своей самозаключенности и стать въ непосредственныя отношенія къ тварно-конечному бытію. Только при религіознотеистическомъ воззрѣніи на Божество, какъ на живую нравственную личность, которая въ силу своей любви абсолютную полноту своего бытія и блаженства стремится, хотя отчасти, сообщить другому, ниже его стоящему бытію, возможно говорить о какихъ бы то ни было живыхъ и дѣйственно-личныхъ

---

[65]) De sacrific. Pf. II, 302; De fortitud. Fr. 737; De somn. Pf. V, 126; Leg. alleg. Fr. 1087, C; De Cher. Fr. 377.

отношеніяхъ къ твари всецѣло самодовольнаго Творца. Напротивъ, поскольку Филонъ вращается въ области отвлеченныхъ формулъ и логическихъ абстракцій, онъ долженъ былъ дойти до полнаго отрицанія въ Богѣ какой бы то ни было метафизической потребности выйти изъ абстрактной самозаключенности бытія въ себѣ и стать въ непосредственное общеніе съ другимъ, ниже его стоящимъ, бытіемъ. Даже больше, отсутствіе такой нужды въ чемъ-либо другомъ кромѣ себя самого, съ отвлеченно-философской точки зрѣнія Филона, служитъ для абстрактно-самозаключеннаго божества логически необходимымъ условіемъ и существеннымъ признакомъ его метафизической полноты бытія въ себѣ и безусловнаго самоблаженства. „Невозможно, говоритъ Филонъ въ одномъ мѣстѣ, чтобы самодовольный и самоблаженный Богъ вступалъ въ какое-либо отношеніе къ другому бытію. Это потому, что то, съ чѣмъ онъ могъ бы соприкасаться, должно быть: или лучше Его, или хуже Его, или же наконецъ равно Ему. Но всякому извѣстно, что не можетъ быть ничего ни лучшаго, чѣмъ Богъ, ни равнаго Ему. Само собою понятно также, что *Богъ не можетъ вступать въ общеніе съ тѣмъ, что хуже и ниже Его, ибо отъ этого Онъ и самъ сдѣлался бы хуже*“ [66]). Точно также въ другомъ мѣстѣ Филонъ утверждаетъ, что стоять въ непосредственномъ отношеніи къ тварно-конечному бытію

[66]) Leg. alleg. Fr. 1807; D.

Божеству не допускають Его неизмѣняемость и самодовольство [67]).

Такимъ путемъ послѣдовательно идетъ нашъ философъ къ раввинско-деистическому представленію о Божествѣ, какъ о самозаключенной, отрицающей всѣ внѣшнія отношенія и противоположной міру, сущности. Если прежде, подъ вліяніемъ стоическаго панлогизма и оптимизма, Филонъ видѣлъ въ мірѣ безконечный, совершеннѣйшій, богоподобный и одушевленный божественнымъ разумомъ организмъ, то теперь Богъ и міръ раздѣляются непроходимой бездной реальной (а не абстрактно-логической только какъ прежде) противоположности конечнаго и безконечнаго, тварнаго и божественнаго, грѣховно-нечистаго и безусловно-святаго. „Предѣльная черта міра, говоритъ Филонъ, есть Богъ, который пребываетъ вдали отъ него, а потому міръ *не безконеченъ и вѣченъ*, какъ думаютъ стоики, но *сотворенъ и ограниченъ Богомъ*, какъ городъ стѣнами“ [68]). Здѣсь мы находимъ не только чуждое греческой философіи понятіе о *твореніи* міра, но и раввинско-деистическое представленіе о пространственномъ раздѣленіи двухъ противоположныхъ областей бытія—тварной и божественной. Между тѣмъ какъ прежде Богъ носилъ міръ въ своемъ лонѣ (τὰ ὅλα ἐγκεκόλπισται) и былъ имманентно объединенъ съ нимъ (τὰ ὅλα ὑποζεύξας μεθ'

---

[67]) De spec. leg. M. II, 331; по Gfrörer'у I, 342; ср. De sacrif. Fr. 857, E.

[68]) Quis rer. divin. haer. Pf. IV, 100; ср. de vita Mos. M. II, 164; de confus ling. Pf. III. 356—358 и др.

ἑαυτοῦ), теперь онъ вдали отъ міра пребываетъ въ полномъ самодовольствѣ и недоступной для твари самозаключенности, ἐκβεβηκὼς τῷ κόσμῳ καὶ ἔξω τοῦ δημιουργηθέντος ὢν [69]), ὁ πάσης γενέσεως διεζευγμένος κατὰ τὴν οὐσίαν [70]). Вопреки прежнему утвержденію, что не только весь міръ, но и каждый единичный предметъ его суть непосредственное отдѣленіе и отраженіе Божества, Филонъ находитъ теперь Божество „отдѣленнымъ отъ твари" (πρὸ τοῦ παντὸς γενητοῦ ἔξω βαίνων ἐκείνου) и „неподобнымъ ничему стоящему ниже Его" (μηδενὶ τῶν μετ' αὐτὸν ἐμφερόμενος) [71]). Онъ превосходитъ все и выше всего не только in abstracto или κατὰ τὸ εἶναι—по своему бытію въ себѣ, но и по самой своей природѣ и сущности—κατὰ τὴν οὐσίαν [72]), онъ ἔξω τῆς φύσεως πάσης ἑστάναι κα οὐκ ἐπινοίᾳ μόνον ὑπεξεληλυθέναι, ἀλλὰ καὶ τῷ οὐσιώδει [73]) т.-е. Богъ стоитъ *внѣ всего міра* и отдѣленъ отъ него не въ *нашемъ только мышленіи* по своему абстрактному бытію, но и на дѣлѣ *самою своею сущностію*. Если прежде міръ былъ домомъ Божіимъ, Логосомъ, образомъ, Сыномъ Божіимъ возлюбленнымъ, даже самимъ τὸ Θεῖον, то теперь онъ разсматривается какъ нѣчто нечистое, грязное и всецѣло противоположное природѣ Верховнаго Существа (ἀντίπαλοι φύσεις), къ чему Богъ не можетъ даже

[69]) De poster. C. Pf. II, 258.
[70]) De somn. Pf. V, 126.
[71]) De migrat. Abrah. Pf. III, 496.
[72]) De somn. Pf. V, 126.
[73]) De migrat. Abrah. Pf. III, 500.

и прикоснуться безъ того, чтобы не загрязнить своей чистоты и святости [74]). Такимъ образомъ вмѣсто прежняго стоическо-пантеистическаго монизма теперь выступаетъ раввинско-деистическій дуализмъ божественнаго и тварнаго, духовнаго и матеріальнаго: „къ тварноконечному и матеріально-грязному бытію, говоритъ Филонъ, Богъ не можетъ имѣть никакого отношенія ни прежде творенія міра, ни послѣ, αὐτὸς γὰρ ἑαυτοῦ πλήρης καὶ αὐτὸς ἑαυτῷ ἱκανὸς καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως καὶ μετὰ τὴν γένεσιν τοῦ παντὸς ἐν ὁμοίῳ, ἄτρεπτος καὶ ἀμετόβλητος, χρῄζων ἑτέρου τὸ παράπαν οὐδενός [75]). Авраамъ постигаетъ величайшую истину, что „τὸ μακρὰν εἶναι τὸν Θεὸν πάσης γενέσεως [76]). Подобно раввинскому *En-Soph*, Богъ возсѣдаетъ на небесномъ Синаѣ *inaccessus*, т.-е. на недоступной для тварей высотѣ, *et mundo procul et extra mundum* [77]). Въ такой же неприступности и противоположности стоитъ Богъ и по отношенію къ человѣку. Въ многочисленныхъ мѣстахъ своихъ сочиненій Филонъ съ особеннымъ усиліемъ старается противопоставить святость и величіе Творца слабости и грѣховной нечистотѣ человѣческаго существа. Особенность всѣхъ таковыхъ противоположеній та, что философъ нигдѣ недопускаетъ мысли

[74]) De vict. offer. Fr. 857, E.

[75]) De nom. mut. Pf. IV, 382; du sacrif. Pf. II, 122; de mun opif. Pf. I, 68 и др.

[76]) De somn. Pf. V, 32; Fr. 575, C.

[77]) Quaest. in Exod. Mang. II, 45; по Siegfried'у стр. 204 сред. и Grossman'у I, not. 37.

о возможности для человѣка достигнуть непосредственнаго взаимообщенія съ Божествомъ и вездѣ разсматриваетъ человѣка какъ ἀντίπαλον φύσιν по отношенію къ Богу, т.-е. какъ существо, уже по самой природѣ своей грязное и нечистое, слѣдовательно не имѣющее никакой ни физической ни нравственной возможности стоять въ непосредственной близости къ Божеству [78]).

Такъ, ложно и абстрактно понятыя святость и величіе Бога съ одной стороны и сравнительная ничтожность твари съ другой—послѣдовательно ведутъ нашего философа къ утвержденію деистическо-дуалистической противоположности между Богомъ и міромъ: безконечное и конечное теперь раздѣлены на двѣ, по самой природѣ своей совершенно противоположныя, области бытія, изъ которыхъ каждая служитъ реальнымъ (а не формально-мысленнымъ только, какъ прежде) отрицаніемъ другой и недопускаетъ никакой возможности непосредственныхъ съ нею взаимоотношеній.

Но чтобы объяснить самый фактъ существованія твари рядомъ съ безусловно-самодовольнымъ и отрицающимъ всѣ внѣшнія отношенія Божествомъ, а съ другой стороны—чтобы стать въ согласіе съ національно-іудейскими воззрѣніями на ветхозавѣтную теократію, Филону очевидно не оставалось ничего другаго, какъ при-

---

[78]) De Abrah. Fr. 377, D; De profug. Fr. 443, B; De plant. N. Fr. 221, E; De cher. Fr. 121, B; De migrat. Abrah. Fr. 402, C; De somn. Fr. 1142, C; De septen Fr. 1176; Leg. alleg. Fr. 62, A.

бѣгнуть къ тому же средству, къ какому при подобныхъ же обстоятельствахъ обращалась палестинская теософія т.-е. къ идеѣ *посредника между Богомъ и тварью*. Такой Логосъ посредникъ оказался нужнымъ какъ для самого *Бога*, поскольку - Ему *„необходимо употреблять своихъ слугъ для совершенія такихъ дѣлъ въ мірѣ, которыя какимъ-либо образомъ могутъ унизить Его величіе и запятнать Его нравственную чистоту“* [79]), такъ равно и для *твари*, поскольку она *„при своей нечистой и хрупкой природѣ не въ состояніи выдержать непосредственнаго соприкосновенія со святостію и всемогуществомъ Творца“* [80]).

Изъ тѣхъ условій, какими опредѣляется у Филона необходимость Логоса-посредника между самозаключеннымъ Божествомъ и тварью, не трудно видѣть, что онъ—этотъ посредникъ—долженъ быть существомъ: а) *самостоятельно-личнымъ* и б) *тварно-служебнымъ*.

Самостоятельная личность Посредника-Логоса слѣдуетъ: во 1-хъ изъ того, что само Божество здѣсь мыслится внѣмірнымъ, самодовольнымъ и самоблаженнымъ субъектомъ (а не отвлеченнобезсодержательнымъ началомъ бытія), по отношенію къ которому и посредникъ очевидно можетъ быть мыслимъ только въ формѣ самостоятельной личности; во 2-хъ изъ того, что только такой

---

[79]) De sacrific. Fr. 857, E; De confus. ling. Fr. 346, B; De m. opif. Fr. 15, D; De profug. Fr. 460, A; De Abrah. Fr. 370, C; Log. alleg. Fr. 93, D.

[80]) De somn. Pf. V, 64; Quod. D. s. immut. Pf, II, 438.

самостоятельно-личный, а не сливающійся съ Божествомъ въ качествѣ Его аттрибута и силы посредникъ можетъ отстоять внѣмірную самостоятельность Верховнаго Существа и Его недоступную самозаключенность по отношенію къ тварно-конечной области.

Тварность Логоса требуется слѣдующими соображеніями: во 1-хъ Логосъ-посредникъ стоитъ тутъ къ Божеству въ случайчайномъ отношеніи, поскольку Богъ, какъ безусловно самодовольная сущность, исключаетъ изъ себя всякую потребность въ какомъ-либо другомъ (а слѣд. и въ Логосѣ), кромѣ себя самого; во 2-хъ, въ отношеніи къ безусловному самодовольству Божества и совершеннѣйшей полнотѣ Его бытія въ себѣ все другое, а слѣд. и Логосъ, можетъ быть только ниже Бога стоящимъ небожественнымъ бытіемъ, такъ какъ съ отвлеченно-логической точки зрѣнія Филона идея двухъ или нѣсколькихъ безусловно самодовольныхъ и всецѣло совершеннѣйшихъ существъ (божественныхъ ипостасей) исключается какъ логическая невозможность и абсурдъ; въ 3-хъ, посредническая роль Логоса, при деистическомъ воззрѣніи Филона на самозаключенную недоступность Божества, не только не совмѣстима съ божественнымъ достоинствомъ, но прямо исключается имъ, какъ должность унижающая величіе Божіе. По этому, если съ одной стороны Богъ по Филону оказался бы несовершеннымъ существомъ, какъ скоро вступилъ бы въ непосредственныя отношенія къ твари, и если съ другой—непосредственная дѣятельность среди матеріально-нечистой твари

усвояется Логосу, то послѣдній очевидно можетъ быть мыслимъ только, ниже Бога стоящимъ, Его служебнымъ орудіемъ, небогомъ или тварью.

Такой характеръ творно-личнаго посредника филоновскій Логосъ имѣетъ въ многоразличныхъ отношеніяхъ своихъ къ міру, человѣку, ангеламъ и Богу.

Прежде всего, при дуалистическо-деистической противоположности между Божествомъ и чувственно матеріальнымъ бытіемъ, на долю Логоса, какъ творно-личнаго служебнаго орудія, должно падать *твореніе* или *образованіе міра* изъ безвидной и неустроенной матеріи: „изъ нея, говоритъ Филонъ, Богъ произвелъ все Самъ, однако же не прикасаясь, поелику *вѣдущему* и *блаженному* (Богу) *не подобаетъ касаться нечистой и грязной матеріи*, но онъ употребилъ для этого посредствующія силы, ибо онъ все даетъ пользуясь служителемъ даровъ Логосомъ, которымъ и міръ созданъ“ [81]). По той же причинѣ Логосу усвояется промышленіе и управленіе надъ міромъ, радѣніе о благомъ существованіи созданныхъ тварей. „Ухватившись за него (Логоса), какъ бы за руль, Кормчій Универса (Богъ) правитъ всѣмъ и, послѣ того какъ об-

---

[81]) De victim. offer. Fr. 857, E: ἐξ ἐκείνης (οὐσίας) πάντ᾽ ἐγέννησεν ὁ Θεὸς οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτὸς, οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν ἴδμονα καὶ μακάριον, ἀλλὰ ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν κατεχρήσατο. Cp. Quod Deus s. immut. Pf. III, 414: δίδωσι δὲ (Θεός) Λόγῳ χρώμενος ὑπηρέτῃ δωρεῶν, ᾧ καὶ τὸν κόσμον εἰργάζετο; Leg. alleg; Pf. I, 300: ᾧ (Λόγῳ) καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει.

разовалъ міръ, пользуется этимъ *орудіемъ* для безвреднаго существованія тварей“ [82]). „Какъ стадомъ правитъ Богъ міромъ, приставивъ къ нему своего Логоса, первороднаго сына, который, какъ бы *нѣкоторый намѣстникъ великаго государя* (ὕπαρχος τὶς τοῦ μεγάλου βασιλέως), беретъ на себя заботу объ этомъ стадѣ, о чемъ сказано въ одномъ мѣстѣ: вотъ я пошлю ангела моего предъ лицемъ твоимъ сохранять тебя на пути“ [83]. Поэтому, подобно великому первосвященнику, Логосъ не долженъ снимать съ своей головы діадему, какъ символъ его, *хотя и не самодержавной, но все же удивительной намѣстнической власти въ мірѣ* (τὸ σύμβολον οὐκ αὐτοκράτορος μὲν, ὑπάρχου δὲ καὶ θαυμαστῆς ἡγεμονίας) [84]). Такимъ образомъ міротворческая и міропромыслительная дѣятельность принадлежитъ Логосу не въ качествѣ самодержца и творца (οὐκ αὐτοκράτορος ἡγεμονίας), потому что выше Логоса стоитъ Богъ, какъ Кормчій универса (κυβερνήτης), Великій царь (μέγας βασιλεύς), Верховный пастырь (ποιμήν),—но въ качествѣ служебнаго Ангела Божія (ἄγγελόν μου), министра и намѣстника Небеснаго Государя (ὕπαρχος τ. μεγάλου βασιλέως).

---

[82]) De migrat. Abrah. Pf. III, 412.

[83]) De agric. Pf. III, 24—26: „ὡς ποιμὴν καὶ βασιλεὺς ὁ Θεὸς ἄγει (τὸν κόσμον) κατὰ δίκην καὶ νόμον, προστησάμενος τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ Λόγον πρωτόγονον υἱόν, ὃς τὴν ἐπιμέλειαν τῆς ἱερᾶς ταύτης οἷά τις μεγάλου βασιλέως ὕπαρχος διαδέξεται. καὶ γὰρ εἴρηταί που ἰδοὺ ἐγώ εἰμὶ ἀποστελῶ ἄγγελόν μου εἰς πρόσωπόν σου τοῦ φυλάξαι σε ἐν τῇ ὁδῷ.

[84]) De profug. Pf. IV,272.

Такой же характеръ тварно-служебнаго орудія Божія имѣютъ и всѣ многоразличныя *отношенія* личнаго Логоса *къ человѣку*. Такъ какъ для Бога, какъ существа стоящаго выше всякой, даже разумной, природы, неприлично, чтобы ему уподоблялось что-либо тварное, то Логосъ у Филона является, прежде всего, тѣмъ *образомъ Божіимъ*, по которому созданъ человѣкъ. „Въ библейскомъ повѣствованіи, такъ разсуждаетъ Филонъ, о твореніи человѣка сказано: и создалъ Богъ человѣка по образу своему. Такъ какъ *Самъ Богъ выше всякой тварно-разумной природы*, то подъ образомъ здѣсь нужно разумѣть не Бога, но его Логоса, который, Самъ будучи отраженіемъ Бога, въ свою очередь служитъ первообразомъ для человѣка. А нашъ духъ является уже отобразомъ образа Божія. Поэтому не сказано: Богъ создалъ человѣка своимъ образомъ, но: по своему образу. Слѣдовательно нашъ духъ является отраженіемъ Творца уже во второмъ колѣнѣ,— посрединѣ же стоитъ первообразъ нашего духа—Логосъ есть отраженіе Верховнаго Отца всего" [85]). Въ такомъ же смыслѣ который Филонъ нерѣдко разсматриваетъ предикаты Логоса какъ идеальнаго первочеловѣка и небеснаго Адама, созданнаго по образу Божію прежде чувственнаго человѣка [86]). Въ другомъ ряду мѣстъ Логосу, вмѣстѣ съ другими служебными посредниками, усвояется *образова-*

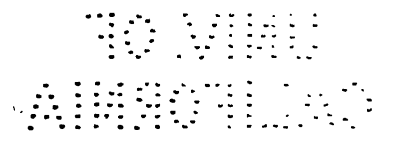
---

[85]) Quis rer divin. haer. Pf. IV, 100 дал., ср. Euseb. praep. evang. cap. 13, въ подлинномъ видѣ это мѣсто будетъ приведено ниже.
[86]) De m. opif. Pf. 1, 90; Leg. alleg. Pf. 1, 138; ср. 172.

ніе низшей и нечистой стороны человѣческой природы, т.-е. чувственно-матеріальной и тлѣнной части нашего существа, а равно и врожденныхъ человѣку наклонностей ко злу, служащихъ постояннымъ источникомъ всѣхъ золъ и бѣдствій человѣческой жизни. „Это потому, говоритъ Филонъ, что Самому Богу не прилично заниматься твореніемъ такихъ существъ, которыя по самой природѣ своей нечисты и склонны ко грѣху, ибо Богъ не можетъ быть виновникомъ зла и несовершенства“ [87]). Твореніемъ не ограничивается служебно-посредническая роль Логоса по отношенію къ человѣку. Подобно тому, какъ недоступный восточный властелинъ считаетъ для себя унизительнымъ самолично вступить въ сношенія со своими подданными, но имѣетъ для этого при себѣ слугъ и намѣстниковъ,—такъ точно и Богъ употребляетъ Логоса и другихъ слугъ своихъ *для совершенія такихъ дѣлъ среди людей, которыя какимъ-либо образомъ могутъ умалить Его величіе*. Сюда принадлежитъ, во 1-хъ, *наказаніе людей* за преступленія: „Самому Богу, говоритъ Филонъ, неприлично заниматься наказаніями людей, поэтому Онъ посылаетъ людямъ бѣдствія, хотя и не безъ своего приказанія, такъ какъ Онъ есть Верховный Владыка всего, но все-таки посредствомъ другихъ, которые способны къ исполненію этой должности; такъ и земные цари, подражая своему Небесному Владыкѣ, наказаніе подданныхъ

---

[87]) De m. opif. Pf. I, 46—48; De confus. ling. Pf. III, 396, De profug. Pf. IV, 254; De nom. mut. Pf. IV, 334.



поручаютъ своимъ слугамъ" [88]). Во 2-хъ, не только *незначительныя блага*, имѣющія цѣлію исправленія и отклоненіе людей отъ зла, Богъ даруетъ чрезъ посредство своего служителя [89]), но и *раздаяніе* людямъ *всѣхъ вообще благодѣяній Божіихъ*, поскольку слабая человѣческая природа не можетъ воспринять непосредственнаго дѣйствія Божества, принадлежитъ *слугѣ Божію Логосу*—τῷ ὑποδιακόνῳ Θεοῦ Λόγῳ [90]). Въ 3-хъ, Логосу усвояется *должность герольда или посла*, возвѣщающаго людямъ волю ихъ Небеснаго Владыки, а этому послѣднему нужды и прошенія подвластной твари: πρεσβεύτης τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον [91]). Въ 4-хъ, согласно съ своими деистическими воззрѣніями на самозаключенность Верховнаго Существа, Филонъ долженъ былъ отвергнуть всякую возможность для Него непосредственныхъ явленій въ видимой формѣ, т.-е. всѣ ветхозавѣтныя теофаніи: какъ потому, что Богъ вообще οὐδ'ἀνθρωπόμορφος и, по своей духовности, не можетъ явиться въ чувственно-ощущаемой оболочкѣ, такъ и потому, что съ Его величіемъ несовмѣстимы вообще никакія непосредственныя отношенія къ твари [92]). Съ другой стороны и бренная природа человѣка не можетъ снести непосредственной близости къ себѣ божественнаго всесилія: „мы страшимся предъ все-

[88]) De profug. Fr. 460, A; De Abrah. Fr. 370, C.
[89]) Leg. alleg. Fr. 93, D.
[90]) De somn. Fr. 586, C—E.
[91]) Quis rer. div, haer. Pf. IV, 90.
[92]) De somn. Pf. V, 104—106.

могущимъ и трепещемъ предъ Его чрезмѣрною силою, поэтому мы должны молить Его посредника: *говори съ нами ты, а не Богъ, дабы намъ не умереть*, ибо мы не въ состояніи снести не только наказаній, но и благодѣяній Божіихъ, еслибы Богъ давалъ ихъ самолично, безъ посредства своего служителя" [93]). Отсюда, какъ *всю вообще ветхозавѣтную теократію*, такъ и въ частности библейскіе разсказы о *явленіяхъ Бога* людямъ, вмѣстѣ съ таргумистами, Филонъ сводитъ къ *докетическимъ явленіямъ Логоса* и другихъ посредниковъ. Правда, по большей части Филонъ игнорируетъ историческій смыслъ этихъ разсказовъ и почти всегда останавливаетъ свое преимущественное вниманіе на ихъ таинственно-философскомъ значеніи. Но уже судя по тому общему началу филоновскаго экзегеса, что каждое библейское повѣствованіе имѣетъ двоякій смыслъ: буквально-историческій и таинственно-философскій, скрывающійся за фактическою и историческою оболочкою разсказа, — слѣдуетъ признать, что историческая дѣйствительность личныхъ явленій Логоса у Филона только отступаетъ на задній планъ, но отнюдь не отрицается [94]). Кромѣ того у Филона есть опредѣлительныя указанія на то, что по крайней мѣрѣ нѣкоторыя изъ ветхозавѣтныхъ теофаній онъ понималъ въ смыслѣ дѣйствительно-историческихъ явленій Логоса въ личной

---

[93]) De somn. Fr. 599, D,—600.

[94]) Напр. De Abrah. Pf. V, 280—290; ср. Gfrörer, I, 84 дал. и Siegfried 168 дал.

формѣ. Таковы явленія Логоса въ формѣ ангела при истребленіи Содома и Гоморы [95]), Іакову [96]), Валааму [97]), Моисею въ несгараемой купинѣ [98]), евреямъ въ столпѣ огненномъ [99]). Особенно ясно личная форма явленія Логоса выступаетъ тамъ, гдѣ Филонъ говоритъ о будущихъ мессіанскихъ временахъ, когда евреи станутъ возвращаться изъ своего разсѣянія въ землю обѣтованную подъ предводительствомъ Логоса, который явится въ докетической формѣ подобно тому, какъ онъ являлся при выходѣ евреевъ изъ Египта [100]).

Для опредѣленія какъ вообще личности филоновскаго Логоса, такъ въ частности и его тварно-служебной природы, существенную важность представляетъ рѣшеніе слѣдующихъ двухъ вопросовъ: во 1-хъ, признавалъ ли Филонъ кромѣ Логоса другихъ личныхъ посредниковъ? и во 2-хъ, если признавалъ, то въ какомъ отношеніи стоитъ къ нимъ Логосъ?

Въ основаніи филоновскаго ученія о другихъ личныхъ посредникахъ лежитъ то же самое стремленіе философа примирить свое раввинско-деистическое ученіе о самозаключенности Божества съ ветхозавѣтнымъ ученіемъ о

---

[95]) De somn. Pf. V, 40.
[96]) De nom. mut. Pf. IV, 358.
[97]) De vita Mos. Fr. 644 cp. 691.
[98]) De vita Mos Fr. 612, D—E cp. De Somn. 599, E.
[99]) De vita Mos. Fr. 630, A cp. ibid. 628.
[100]) De execrat. Fr. 937; Quis rer. divin. haer: Fr. 508, cp. Keferstein 246—248, примѣч.

непосредственныхъ отношеніяхъ Творца къ твари, какое служитъ исходнымъ пунктомъ и его ученія о личномъ Логосѣ. При этомъ вмѣстѣ съ палестинскими богословами Филонъ старается удерживаться на почвѣ ветхозавѣтныхъ представленій объ ангелахъ или тварно-конечныхъ духахъ, предназначенныхъ на служеніе Іеговѣ въ Его отношеніяхъ къ твари. Эти посредники описываются у Филона такимъ образомъ: „Кромѣ видимыхъ тварей, т.-е. птицъ, животныхъ и растеній,—Богъ *создалъ* еще и другія *невидимыя силы*. Это—воинство *безтѣлесныхъ душъ* (ἀσωμάτων ψυχῶν). Населяя воздухъ подобно городу, эти безтѣлесныя души раздѣляются на два класса. Къ первому классу принадлежатъ тѣ изъ нихъ, которыя спускаются на землю и, соединяясь съ тлѣнными тѣлами, существуютъ въ образѣ смертныхъ людей. Затѣмъ, по отрѣшеніи отъ тѣла (по смерти), однѣ изъ нихъ, увлекаемыя чувственными и неразумными пожеланіями, снова стремятся войти въ смертное человѣческое тѣло, а другія напротивъ бѣгутъ этой темницы и устремляются на небо для вѣчной и блаженной жизни. Другой классъ душъ (духовъ)получилъ болѣе божественное устройство: онѣ болѣе чисты, добры и разумны, причастны высшему божественному вѣдѣнію и потому не имѣютъ въ себѣ рѣшительно никакого влеченія къ чувственному и земному. Кромѣ того, въ воздухѣ есть и еще болѣе чистыя души, чѣмъ тѣ изъ человѣческихъ душъ, которыя бѣгутъ всего матеріальнаго. Греки называютъ ихъ демонами, но Моисей даетъ имъ болѣе соотвѣтственное названіе анге-

ловъ“ [101]). Отсюда видимъ, что личные филоновскіе посредники имѣютъ природу одинаковую съ человѣческой душой и превосходятъ послѣднюю только степенью своего совершенства. Какъ и человѣческія души (тѣ изъ населяющихъ эѳирныя пространства душъ, которыя, увлекаясь чувственными пожеланіями, соединяются съ матеріальными тѣлами), онѣ суть индивидуально-ограниченныя существа, владѣющія разумнымъ сознаніемъ и свободной самоопредѣляемостію въ своихъ стремленіяхъ и пожеланіяхъ; имъ усвояется также пространственная ограниченность или, согласно съ древними воззрѣніями на душу, эѳирно-воздушная тѣлесность; наконецъ онѣ подводятся подъ общую категорію сотворенныхъ существъ, если рядомъ съ видимыми тварями трактуются какъ невидимыя и духовныя созданія Творца [102]).

Если по своей природѣ личные посредники являются тварно-конечными духами, то таковыми же они оказываются и по своей должности. „Наполняющее эѳирное пространство воинство безтѣлесныхъ душъ, обыкновенно называемыхъ въ свящ. Писаніи *ангелами*, предназначено *на служеніе Верховному Правителю*, приказаніямъ котораго оно безусловно должно повиноваться. Великому государю надлежитъ употреблять свои силы на служеніе себѣ и для совершенія такихъ дѣлъ, которыя не прилично

---

[101]) De plant. N. Pf. III, 92—94.
[102]) Cp. De sacrif. Fr. 131, A; De mon. Fr. 820. D—821. A; De somn. Fr. 585, A; ibid. 586, E и др.

исполнять ему самолично. Самъ Верховный Отецъ и Творецъ всего существующаго, конечно ни въ комъ не имѣетъ нужды для услуженія себѣ. Но такъ какъ онъ знаетъ, что̀ прилично ему и что̀ тварнымъ существамъ, то нѣкоторыя дѣла онъ поручаетъ подчиненнымъ ему силамъ, *отнюдь однако же не давая имъ самодержавной власти.* Такъ образованіе человѣка, состоящаго изъ смѣшанной природы — разумно-духовной чувственно-матеріальной— онъ поручилъ подчиненнымъ ему силамъ, ибо державному Богу не прилично Самому открывать въ человѣческой душѣ путь ко злу. По той же причинѣ Онъ поручаетъ своимъ силамъ и наказаніе людей за грѣхи“ [103]). „Эти безсмертныя души суть *слуги* (ὑπηρέται) и *намѣстники* (ὕπαρχοι) Господа, какъ бы *очи и уши великаго государя,* все видящія и слышащія. Греки называютъ ихъ демонами и героями, но священное Писаніе даетъ имъ болѣе соотвѣтствующее названіе *ангеловъ, такъ какъ онѣ возвѣщаютъ дѣтямъ волю ихъ небеснаго Отца, а Самому Отцу Государю, котораго они суть слуги, даютъ знать о нуждахъ Его дѣтей и подданныхъ*“ [104]).

Что до *отношенія Логоса къ тварно-служебнымъ посредникамъ,* то прежде всего, по своей природѣ и должности, онъ *причисляется къ разряду ихъ, какъ одинъ изъ числа этихъ служебныхъ духовъ*, безъ ближайшаго опре-

---

[103]) De confus ling. Pf. III, 394 дал.

[104]) De somn. Pf. V, 62—66; cp. de gigant. Fr. 284, D; De Abrah. Fr. 381; D; De vita Mos. 670, A; Quod. omn. prob. lib. Fr. 822, E; De vita contemp. Fr. 891, C; De nobil. Fr. 906, C и др. мн.

дѣленія Его мѣста среди нихъ. Такъ хранителемъ Іакова отъ всѣхъ бѣдствій и золъ по мнѣнію Филона, былъ не самъ Іегова, какъ объ этомъ повѣствуетъ Библія, но *„одинъ изъ ангеловъ Божіихъ, который есть Логосъ"*. Это потому, замѣчаетъ философъ, что *„блага первичныя или высшія Богъ даруетъ самолично отъ себя самого, а вторичныя и низшія—ангелы и Логосы его, къ каковымъ (низшимъ благамъ) принадлежитъ и освобожденіе людей отъ зла"* [105]). Между тѣмъ какъ Авраама, символъ твердости и устойчивости духовной, переименовалъ самъ неизмѣнный Богъ,—напротивъ имя Іакова, символъ непостоянства и измѣнчивости нравственной, перемѣнилъ *„Ангелъ, слуга Божій, Логосъ, чѣмъ указывается на то, что ничто изъ стоящаго ниже Сущаго не можетъ быть причиною неподвижной и непоколебимой твердости"* [106]). Логосъ здѣсь выразительно низведенъ въ разрядъ ниже Бога стоящихъ существъ и тварно-служебныхъ ангеловъ. Въ другихъ мѣстахъ Филонъ называетъ Логоса *начальникомъ и вож-*

---

[105]) Leg. alleg. Pf, I, 346: τροφέα τὸν Θεὸν οὐχὶ Λόγον ἡγεῖται. τὸν δὲ ἄγγελον, ὅς ἐστι Λόγος, ὥσπερ ἰατρὸν κακῶν, φυσικότατα, ἀρέσκει γὰρ αὐτῷ μὲν προηγούμενα ἀγαθά αὐτοπροσώπως αὐτὸν τὸν ὄντα διδόναι. τὰ δὲ δεύτερα τὰ τοὺς ἀγγέλους καὶ Λόγους αὐτοῦ. δεύτερα δ' ἔστιν ὅσα περιέχει κακῶν ἀπαλλαγήν.

[106]) De nomin mut. Pf. IV, 358: διὰ τοῦτο τὸν μὲν Ἀβραάμ, ἐπειδὴ ἔμελλεν μένειν ἐν ὁμοίῳ, μετωνόμασεν ὁ ἄτρεπτος Θεὸς, ἵν' ὑπὸ τοῦ ἑστῶτος καὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντος, τὸ μέλλον στήσεσθαι. παγίως ἱδρυθῇ· τὸν δὲ Ἰακὼβ ἄγγελος ὑπηρέτης τοῦ Θεοῦ Λόγος, ἵν' ὁμολογηθῇ μηδενὶ εἶναι τῶν μετὰ τὸ ὂν ἀκλινοῦς καὶ ἀρρεποῦς αἴτιον βεβαιότητος.

демъ безплотныхъ силъ, ихъ старѣйшимъ главою и архангеломъ. „Такъ какъ грѣшному и нечистому человѣку богохульно именоваться сыномъ самого Бога, то пусть каждый старается благоустроить себя по крайней мѣрѣ сообразно съ *перворожднымъ Логосомъ Божіимъ, старѣйшимъ ангеломъ Божіимъ* (*по др. чт. изъ ангеловъ Божіихъ старѣйшимъ*) *который есть многоименный архангелъ*" [107]). Еще опредѣлительнѣе Логосъ причисляется къ тварно-личнымъ духамъ, въ качествѣ перваго изъ нихъ, въ слѣдующемъ изреченіи Филона: „Надлежитъ знать, что божественное мѣсто и священная страна наполнены безтѣлесными логосами,—а эти логосы суть души,—взявъ *одного изъ сихъ логосовъ, самаго высшаго по достоинству и совершеннѣйшаго,* Іаковъ водружаетъ его вблизи своего ума, какъ бы во главу свей души" [108]).

Всѣ доселѣ разсмотрѣнныя функціи личнаго Логоса (въ качествѣ устроителя нечистой матеріи и міропромыслителя, образователя чувственно-грѣховной природы человѣческой и высшаго первообраза для нравственно-разум-

---

[107]) De confus. ling. Pf. III, 380: κἂν μηδέποτε τυγχάνῃ τις ἀξιόχρεως ὢν ὑιὸς Θεοῦ προσαγορεύεσθαι, σπουδαζέτω κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ Λόγον, τὸν ἄγγελον (по др. чт. τῶν ἀγγέλων) πρεσβύτατον, ὡς ἀρχάγγελον πολυώνυμον ὑπάρχοντα. Ср. Euseb. Praep. evang. Lib. XI cap. 15.

[108]) De somn. Pf. V, 58—60. ὁ θεῖος τόπος καὶ ἡ ἱερὰ χώρα πλήρης ἀσωμάτων ἐστι Λόγων, ψυχαὶ δὲ εισιν ἀθάνατοι οἱ Λόγοι οὗτοι, τούτων δὴ τῶν Λόγων ἕνα λαβών, ἀριστίνδην ἐπιλεγόμενος τὸν ἀνωτάτω, καὶ ὡσανεὶ σώματος ἡνουμένου κεφαλὴν, πλησίον ἱδρύσται διανοίας τῆς ἑαυτοῦ.



ной стороны человѣческаго существа, личнаго руководителя ветхозавѣтною теократіей, также старѣйшаго и высшаго ангела Божія) даютъ видѣть, что *къ Богу* онъ стоитъ въ отношеніи первой служебной твари, высшаго и достойнѣйшаго служителя Божія, главнаго намѣстника Божія въ тварномъ мірѣ, начальника и вождя безплотныхъ силъ или ангеловъ, посредствомъ котораго Небесный Владыка управляетъ подданною тварью и вступаетъ съ нею въ сношенія. Всюду Логосъ намѣренно и выразительно противопоставляется Богу какъ ниже его стоящій и Ему подчиненный *намѣстникъ* и *слуга*: ὑποδιάκονος τοῦ Θεοῦ, πρεσβευτὴς τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον, ὕπαρχος τὶς τοῦ μεγάλου βασιλέως, μεσίτης καὶ ὀπαδὸς τοῦ Θεοῦ, ταξιάρχης τοῦ Θεοῦ, ὑπηρέτης τοῦ Θεοῦ μέγιστος, ἀρχάγγελος πρεσβύτατος καὶ πολυώνυμος, ἄγγελος ὁ ἀνωτάτω [109]) и пр. Всегда и вездѣ Логосъ исполняетъ только такія дѣла и службы, которыя представляются нашему философу несовмѣстимыми съ достоинствомъ и величіемъ самого Бога. Другихъ тварно-служебныхъ духовъ Логосъ превосходитъ отнюдь не *своею природою* или *сущностію*, а только *дарованной ему отъ Бога должностію* ихъ вождя и начальника.

Но кромѣ этихъ, Филонъ усвояетъ личному Логосу и такія названія, которыя повидимому выдѣляютъ его изъ ряда тварно-конечныхъ существъ, приближаютъ его къ

---

[109]) См. другія мѣста у Grossm. II, 48—52.

самому Верховному Существу и ставятъ въ особенныя, исключительныя отношенія къ Божеству. Таковы названія Логоса: Перворoднымъ Сыномъ Божіимъ, Образомъ Божіимъ и Вторымъ Богомъ. Такъ какъ благодаря именно этимъ предикатамъ Логоса Филона считаютъ отцомъ новозавѣтной логологіи, то мы должны разсмотрѣть ихъ нѣсколько подробнѣе.

Мы знаемъ уже, что въ отношеніи къ имманентно-безличному Логосу эти названія употребляются нашимъ философомъ въ значеніи простыхъ поэтическихъ олицетвореній божественнаго разума и силы Божіей. Но что и въ отношеніи къ Логосу личному (несмотря на все свое даже буквальное сходство съ христіанскими наименованіями Логоса) они выражаютъ только количественное, а не качественное превосходство его предъ всѣми другими тварями, и только первенствующую роль его среди ангеловъ, но отнюдь не исключительность его божественной природы въ христіанскомъ смыслѣ: на это находимъ у Филона рѣшительныя и весьма опредѣленныя указанія.

Такъ Логосъ называется у Филона πρωτόγονος ὑιὸς τοῦ Θεοῦ *„Перворoднымъ Сыномъ Божіимъ“* [110]) въ томъ смыслѣ, что *Отецъ всего сущаго* возсіялъ (ἀνέτειλε) его своимъ *старѣйшимъ сыномъ* (πρεσβύτατος ὑιός), т.-е. въ ряду другихъ тварно-конечныхъ бытій, какъ *младшихъ дѣтей* Бо-

---

[110]) См. Grossmann, II, 39, k. v. 50, т.

жіихъ (νεώτεροι υἱοί) [111]). Это же утверждаетъ Филонъ въ другомъ мѣстѣ: „Богъ есть Творецъ и времени, такъ какъ Онъ есть отецъ его отца. Отецъ же времени есть міръ, который породилъ время своимъ движеніемъ. Такимъ образомъ время приходится внукомъ Богу, такъ какъ *міръ есть младшій сынъ Бога* (νεώτερος υἱός τοῦ Θεοῦ) *въ отличіе отъ Логоса, старшаго Сына Божія*" [112]). Мы узнаемъ здѣсь, что Богъ называется πατὴρ τοῦ Λόγου, а Логосъ—πρεσβύτερος υἱός τοῦ Θεοῦ въ томъ же самомъ смыслѣ, въ какомъ Богъ называется πατὴρ τοῦ κόσμου, а этотъ послѣдній—πατὴρ τοῦ χρόνου и νεώτερος υἱός τοῦ Θεοῦ, т.-е. Логосъ носитъ наименованіе первороднаго и старшаго Сына Божія потому, что Онъ получилъ бытіе ранѣе младшаго Сына Божія—міра, или, какъ говоритъ Филонъ въ другомъ мѣстѣ, потому что Логосъ есть ὁ πρεσβύτερος τῶν γένεσιν εἰληφότων [113]).

Точно также названія εἰκών и σκιά τοῦ Θεοῦ *„образъ Божій и тѣнь Божія"* [114]) очевидно предполагаютъ тварно-служебную природу личнаго Логоса, если усвояются ему всегда въ тѣхъ только случаяхъ, когда Филонъ стремится примирить свое раввинско-деистическое воззрѣніе

---

[111]) De confus. ling. Pf. III, 342: Τοῦτον γὰρ τὸν πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὄντων ἀνέτειλε Πατὴρ, ὃν ἑτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασε .καὶ ὁ γεννηθεὶς μέντοι μιμούμενος τὰς τοῦ Πατρὸς ὁδοὺς, πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων, ἐμόρφου εἴδη.

[112]) Quod. D. s. immut. Pf. II, 400—402.

[113]) De migrat. Abrah. Pf. III, 412.

[114]) у мѣста Grossm. См. II, 41, n.

на недоступную самозаключенность Божества съ библейскимъ ученіемъ о сотвореніи человѣка по образу Божію. Такъ въ одномъ мѣстѣ читаемъ: „Тѣнь Божія есть Логосъ, которымъ какъ бы орудіемъ Богъ пользовался при образованіи міра; эта тѣнь и отраженіе съ своей стороны служитъ образцомъ для другихъ, какъ говоритъ объ этомъ и Св. Писаніе: *и создалъ Богъ человѣка по образу Божію,* указывая этимъ на то, что самъ образъ есть какъ бы отраженіе Бога, а человѣкъ созданъ уже по отраженію, ставшему для него образомъ“ [115]). Въ другомъ мѣстѣ рядомъ съ матеріальнымъ міромъ Логосъ весьма рѣшительно противополагается выше разумѣнія человѣческаго стоящему Богу, какъ доступный для человѣка предметъ его познанія: „если человѣкъ, говоритъ Филонъ, не можетъ возвыситься до познанія *самого Бога,* то для него достаточно знать *образъ Его священнѣйшаго Логоса,* послѣ котораго и совершеннѣйшее между чувственными предметами произведеніе, т.-е. этотъ видимый міра [116]). Сюда же мы должны отнести ранѣе приве-

---

[115]) Leg. alleg. Pf, I, 300: σκιὰ δὲ Θεοῦ ὁ Λόγος αὐτοῦ ἐστιν, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει· ἄυτη δὲ ἡ σκιὰ καὶ τὸ ὡσανεὶ ἀπεικόνισμα ἑτέρων ἐστὶν ἀρχέτυπον. ὥσπερ γὰρ ὁ Θεὸς παρά. δειγμα τῆς εἰκόνος, ἣν σκιὰν νυνὶ κέκληκεν. οὕτως ἡ εἰκὼν ἄλλων γίνεται παράδειγμα, ὡς καὶ ἐναρχόμενος τῆς νομοθεσίας ἐδήλωσεν εἰπὼν, καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ᾿ εἰκόνα Θεοῦ, ὡς τῆς μὲν εἰκόνος κατὰ τὸν Θεὸν ἀπεικονισθείσης, τοῦ δὲ ἀνθρώπου κατὰ τὴν εἰκόνα λαβοῦσαν δύναμιν παραδείγματος.

[116]) De confus. ling. Pf. III, 358. ἐμπρεπὲς γὰρ τοῖς ἑταιριάν πρὸς ἐπιστήμην θεμένοις, ἐφίεσθαι μὲν τοῦ τὸ ὂν ἰδεῖν. εἰ δὲ μὴ δύναιντο,

денныя мѣста, въ которыхъ Логосъ въ качествѣ библейскаго образа Божія является первообразомъ для человѣка, поскольку самъ Богъ стоитъ выше всякой тварноразумной природы и потому не можетъ быть образцомъ ничего тлѣннаго и нечистаго [118]). Притомъ вопреки тѣмъ послѣдователямъ, которые уже въ самомъ названіи Логоса „*Образомъ Божіимъ*“ думаютъ видѣть указаніе на исключительность его природы, мы можемъ сослаться на то, что это же названіе усвояется Филономъ и чувственно-матеріальному міру [119]), даже человѣку [120]).

Наконецъ самое рѣшительное и ясное сходство съ іоанновско-христіанскою идеею второй божественной ипостаси защитники александрійскаго происхожденія новозавѣтной логологіи стараются найти въ названіяхъ Логоса: „Θεός и δεύτερος Θεός—*Богъ* и *вторый Богъ*“. Но и относительно этихъ названій мы находимъ у нашего философа весьма опредѣлительныя указанія на то, что ими не только не исключается, но наоборотъ прямо предполагается тварно-служебная природа Логоса. Такъ въ одномъ мѣстѣ названіе „Втораго Бога“ *примѣняется* (κεχρησμῴδηται) къ Логосу потому, что „*ничто смертное не можетъ быть отображено по образу Верховнаго Отца всего, но (толь-*

τὴν γοῦν εἰκόνα αὐτοῦ τὸν ἱερώτατον Λόγον, μεθ' ὃν καὶ τὸ ἐν αἰσθητοῖς τελειότατον ἔργον τόνδε τὸν κόσμον.

[118]) См. примѣч. 85 и 86.

[119]) De m. opif. Pf. I, 14; Leg. alleg. Pf. I. 302; cp. Grossm. I, 21, Not. 80.

[120]) Gfrörer, 198 д. Soulier, 93 дал.

ко) по образу Вторагω Бога, который есть его Логосъ. Поэтому и разумный образъ въ человѣческой душѣ долженъ быть начертанъ божественнымъ Логосомъ, такъ какъ выше Логоса пребывающій Богъ есть лучше, чѣмъ всякая разумная природа, а для существа стоящаго выше Логоса неприлично, чтобы ему уподоблялось что-либо тварное" [121]). Если здѣсь Логосъ называется *существомъ стоящимъ ниже Верховнаго Отца всего* (ὁ πρὸ τοῦ Λόγου Θεός, τῷ ὑπὲρ τὸν Λόγον) и притомъ если Логосу здѣсь усвояется *несогласная съ величіемъ Бога* (τῶ δὲ ὑπὲρ τὸν Λόγον Θεὸν οὐδὲν θέμις ἦν γενητὸν ἐξομαοῦσθαι), который *выше чѣмъ всякая разумная природа* (κρέισσων ἐστι ἡ πᾶσα Λογικὴ φύσις), функція первообраза для нравственно-разумной стороны человѣческаго существа, то ясно, что названіе *Вторагω Бога* можетъ быть *примѣнено* къ нему только въ *несобственномъ* или *переносномъ смыслѣ* (κεχρησμῴδηται). Въ другомъ мѣстѣ, объясняя запрещеніе Моисея призывать въ клятвахъ самаго Бога, Филонъ говоритъ: „никто не долженъ клясться Имъ, поелику не можетъ знать Его существа, но хорошо и то, если можемъ

---

[121]) Euseb. praepar. evang. c. XIII: διὰ τί ὡς περὶ ἑτέρου Θεοῦ φησι ·τὸ· ἐν εἰκόνι Θεοῦ ἐποίησα τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' οὐχὶ τῇ ἑαυτοῦ. Παγκάλως καὶ σοφῶς τουτὶ κεχρησμῴδηται. Θνητὸν γὰρ οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτῳ καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἐδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον Θεόν, ὅς ἐστιν ἐκείνου Λόγος. ἔδει γὰρ τὸν λογικὸν ἐν ἀνθρώπου ψυχῇ τύπον ὑπὸ Θείου Λόγου χαραχθῆναι, ἐπειδὴ ὁ πρὸ τοῦ Λόγου Θεὸς κρείσσων ἐστὶν ἡ πᾶσα λογικὴ φύσις. τῷ δὲ ὑπὲρ τὸν Λόγον, ἐν τῇ βελτίστῃ καὶ τινὶ ἐξαιρέτῳ καθεστῶτι ἰδέᾳ οὐδὲν θέμις ἦν γενητὸν ἐξομαοῦσθαι.

клясться именемъ только Божіимъ (т.-е. словомъ Θεος), *которое есть Логосъ, потому что для насъ несовершенныхъ онъ (Логосъ) могъ бы быть Богъ, а для людей мудрыхъ и совершенныхъ—первый.* Такъ и Моисей, изумляясь превосходству Нерожденнаго, говоритъ: и именемъ Его клянись, а не Имъ, *ибо смертному достаточно увѣряться и свидѣтельствоваться божественнымъ Логосомъ, Богъ же самъ для себя да будетъ вѣрою и свидѣтельствомъ крѣпчайшимъ*" [122]). Смыслъ этого изреченія очевидно тотъ что, какъ старшій и первый изъ служебныхъ духовъ, Логосъ по своимъ правамъ и должности стоитъ выше другихъ тварей, такъ что люди несовершенные и не вполнѣ просвѣщенные могутъ считать его за Бога и призывать его въ клятвахъ своихъ въ полной увѣренности, что они клянутся самимъ Богомъ. Но люди мудрые и совершенные очень хорошо знаютъ, что клятва Богомъ есть клятва не существомъ, а только *именемъ Божіимъ* (Θεός), которое есть не самъ Богъ—ибо Онъ стоитъ выше всякаго имени и не познаваемъ,—а Его Логосъ, первый изъ тварей. На сколько возможно, Логосъ здѣсь ясно и рѣшительно противопоставленъ Богу и отдѣленъ отъ него какъ существо низ-

---

[122]) Leg. alleg. Pf. I, 364: εἰκότως οὐδεὶς ὄμνυσι κατ' αὐτοῦ (Θεοῦ)· ὅτι γε οὐ περὶ τῆς φύσεως αὐτοῦ διαγνῶναι δύναται, ἀλλ' ἀγαπητὸν ἐὰν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ δυνηθῶμεν, ὅπερ ἦν τοῦ ἑρμηνέως Λόγου· οὗτος γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη Θεός, τῶν δὲ σοφῶν καὶ τελείων— ὁ πρῶτος. καὶ Μωϋσῆς μέντοι τὴν ὑπερβολὴν θαυμάσας τοῦ ἀγεννήτου φησίν· καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ὀμῇ, οὐχὶ αὐτῷ. ἱκανὸν γὰρ τῷ γεννητῷ πιστοῦσθαι καὶ μαρτυρεῖσθαι Λόγῳ Θείῳ. ὁ δὲ Θεὸς αὐτοῦ πίστις ἔστω καὶ μαρτυρία βεβαιοτάτη.

шее и небожественное. Наконецъ, въ третьемъ мѣстѣ Филонъ даетъ подробныя и ясныя наставленія относительно того, въ какомъ смыслѣ названіе „Втораго Бога“ можетъ быть примѣнимо къ личному Логосу. Объясняя Быт. 3. 3.: „я есмь Богъ, явившійся тебѣ на мѣстѣ Бога“, по 70-ти: „ἐγώ εἰμί ὁ Θεός, ὁ ὀφθείς σοί ἐν τόπῳ Θεοῦ“, Филонъ говоритъ: „Не оставляй безъ вниманія этого изреченія, но тщательно изслѣдуй, *существуютъ ли на самомъ дѣлѣ два бога,* ибо сказано: „Я есмь Богъ, явившійся тебѣ“ не „на мѣстѣ моемъ“, но „на мѣстѣ Бога и какъ будто бы другаго (Бога). Что же сказать?—Истинный Богъ единъ есть (ὁ ἀληθείᾳ Θεὸς εἷς ἐστι), *называемые же* (богами) *въ несобственномъ смыслѣ—многіе* (οἱ ἐν καταχρήσει λεγόμενοι или γενόμενοι-πολλοί). Посему и священное Писаніе въ настоящемъ случаѣ *истиннаго Бога обозначаетъ членомъ,* говоря: „Я есмь ὁ Θεός“,—*Бога же въ иносказательномъ смыслѣ оставляетъ безъ члена,* говоря: „явившійся тебѣ на мѣстѣ“ не τοῦ Θεοῦ, но просто только „Θεοῦ“. *Называетъ же теперь Богомъ старѣйшаго Его Логоса, заботясь не столько объ именахъ, сколько о существѣ дѣла.* Такъ и въ другомъ мѣстѣ Писанія испытывавшій, есть ли Сущему какое-либо имя, ясно узналъ, что *собственнаго нѣтъ никакого,* а если и называется разными именами, то въ *иносказательномъ смыслѣ,* ибо Богъ не можетъ быть названъ иначе какъ только „Сущимъ“. Объ этомъ свидѣтельствуетъ самъ Богъ когда вопрошающему: „есть ли имя у Него“, отвѣчаетъ: „азъ есмь Сый“, дабы человѣкъ зналъ о Богѣ по край-

нѣй мѣрѣ то, чего онъ не можетъ представить несуществующимъ у Бога, т.-е. Его бытіе" [123]). И такъ названіе Логоса Θεός отнюдь не выражаетъ исключительной предъ другими тварями или божественной природы его и не выдѣляетъ его изъ ряда тварно-конечныхъ существъ, потому что: во 1-хъ, божественная природа стоитъ выше познанія человѣческаго и слѣдовательно выше обозначенія ея въ имени Θεός; во 2-хъ Логосъ носитъ это названіе только въ несобственномъ смыслѣ (ἐν καταχρήσει), въ какомъ, по мнѣнію Филона, могутъ быть называемы богами и другія тварно-конечныя (δι λέγομενο по др. чт. γενόμενοι θεόι) существа, напр. ангелы [124]), мудрецы [125]), Моисей [126]), небесныя свѣтила [127]), роди-

---

[123]) De somn. Pf. 102—104: μὴ παρέλθῃς τὸ εἰρημένον, ἀλλ' ἀκριβῶς ἐξέτασον, εἰ τῷ ὄντι δύο εἰσὶ θεοί. Λέγεται γάρ· ἐγώ εἰμι ὁ Θεὸς ὁ ὀφθείς σοι οὐκ ἐν τόπῳ τῷ ἐμῷ, ἀλλ' ἐν τόπῳ Θεοῦ, ὡς ἂν ἑτέρου. Τί οὖν χρὴ λέγειν; ὁ μὲν ἀληθείᾳ Θεὸς εἷς ἐστίν, οἱ δ' ἐν καταχρήσει λεγόμενοι (по др. чт. γενόμενοι) πλείους. διὸ καὶ ὁ ἱερὸς λόγος ἐν τῷ παρόντι τὸν μὲν ἀληθείᾳ διὰ τοῦ ἄρθρου μεμήνυκεν εἰπών. ἐγώ εἰμι ὁ Θεός, τὸν δ' ἐν καταχρήσει χωρὶς ἄρθρου φάσκων, ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ οὐ τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' αὐτὸ μόνον Θεοῦ. Καλεῖ δὲ Θεὸν τὸν πρεσβύτατον αὐτοῦ νυνὶ Λόγον, οὐ δεισιδαιμονῶν περὶ τὴν θέσιν τῶν ὀνομάτων, ἀλλ' ἓν τέλος προστεθειμένος πραγματολογῆσαι. καὶ γὰρ ἐν ἑτέροις σκεψάμενος, εἰ ἔστι τι τοῦ ὄντος ὄνομα, σαφῶς ἔγνω ὅτι κύριον μὲν οὐδέν, ὃδ' ἂν εἴπῃ τις καταχρώμενος ἐρεῖ, λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν ἀλλ' ἢ μόνον τὸ ὄν.

[124]) De m. op. f. Pf. I, 12.

[125]) De nom. mut. Pf. IV. 376.

[126]) De vita Mos. Fr. 626—627; de nom. mut, Fr. 1077, B ср. Keferst. 128 дал. Gfrörer, 54—66.

[127]) De m. opif. Fr. 7, D—E.

тели (по причинѣ ихъ дѣторождающей способности) [128]) и даже всѣ благочестивые люди [129]); въ 3-хъ, напротивъ, въ собственномъ смыслѣ есть и можетъ быть только единый и единственный, недосягаемый Богъ, и чтобы показать, что Богъ единъ и единственenъ, и что слѣдовательно Логосъ есть только πρῶτος изъ тварно-конечныхъ существъ, философъ въ аріанскомъ смыслѣ отличаетъ его отъ Верховнаго существа какъ простаго Θεός отъ ὁ Θεός.

Несмотря на то, что весь строй Филонова ученія о личныхъ посредникахъ предполагаетъ тварность ихъ природы, о самомъ актѣ и образѣ происхожденія Логоса нашъ философъ нигдѣ не говоритъ ясно и опредѣленно. Объясненіе этому нужно искать въ неясности и неопредѣленности представленій Филона о происхожденіи тварно-конечныхъ существъ вообще и личныхъ посредниковъ въ частности. Такія выраженія, какъ κτιστήρ, κτίσμα, κτίσις, πεποίηκε, ἔκτισε и т. п., Филонъ почти всегда примѣняетъ только къ чувственно-матеріальнымъ тварямъ, хотя и здѣсь не всегда строго выдерживается имъ библейское понятіе о твореніи міра изъ ничего, такъ что изъ Творца міра Богъ нерѣдко переходитъ у него въ простаго диміурга и образователя безформенной матеріи, потенціально заключающей въ себѣ всѣ виды чувственнаго бы-

---

[128]) De decal. Fr. 761.

[129]) De profug. Pf. IV, 316 ср. Grossm. II, 62. C; Keferst. 117 дал.

тія [130]). Что же касается до происхожденія ангеловъ, на твореніе которыхъ и въ Ветхомъ Завѣтѣ нѣтъ слишкомъ рѣшительныхъ указаній, то иногда Филонъ по видимому склоняется къ теоріи эманаціи, а иногда онъ снова отрицаетъ ее. Вообще объ этомъ предметѣ онъ говоритъ такъ неясно и нерѣшительно, что нѣтъ никакой возможности отдѣлить здѣсь метафору и образъ отъ скрывающейся въ нихъ истины [131]).

Впрочемъ, въ сочиненіяхъ Филона можно находить нѣкоторые, хотя и неясные, слѣды того, что сознанію философа предносилась мысль о твореніи Логоса въ библейскомъ смыслѣ, какъ логически-необходимое слѣдствіе его абстрактно-деистическаго монотеизма. Такъ, говоря объ образованіи чувственнаго человѣка по образу Логоса, способъ происхожденія послѣдняго Филонъ повидимому представляетъ аналогичнымъ съ происхожденіемъ перваго, если утверждаетъ, что τοῦτον τὸν πρεσβύτατον ὑιὸν (λόγον) ὁ τῶν ὄντων ἀνέτειλε πατήρ [132]). О населяющихъ воздушное пространство безтѣлесныхъ душахъ, къ числу которыхъ принадлежитъ и Логосъ, Филонъ говоритъ, что онѣ θειοτέρας κατασκευῆς λαχοῦσιν; точно также ставя ихъ въ одинъ рядъ съ видимыми тварями (пернатыми, живот-

---

[130]) Подробнѣе см. въ нашемъ изслѣдованіи въ Тв. св. Отцевъ 1882, 2, 519, прим. 4; Keferst. 5, прим.; Gfrörer, I, 327 дал. и Siegfried, 230 дал.

[131]) См. подробнѣе Keferst. 215 дал.

[132]) De confus. ling. Pf. III, 342.

ными и растеніями), Филонъ говоритъ, что ихъ ὁ ποιῶν ἐποίει [133]). Называя Логоса πρεσβύτερος ὑιὸς τοῦ Θεοῦ въ соотвѣтствіе міру какъ νεωτέρῳ ὑιῷ τοῦ Θεοῦ, Филонъ тѣмъ самымъ очевидно даетъ понять, что способъ происхожденія Логоса слѣдуетъ представлять одинаковымъ со способомъ происхожденія міра, и что Логосъ стоитъ къ міру въ отношеніи только старѣйшей твари [134]). То же самое открывается изъ выраженій, употребляемыхъ Филономъ о Логосѣ: ὁ πρεσβύτερος τῶν γένεσιν εἰληφότων [135]), или ὁ Θεοῦ λόγος ἔργον ἀυτοῦ ἐστι [136]). Итакъ, если бы Филону настояла необходимость отчетливо уяснить для себя и опредѣленно формулировать образъ происхожденія личнаго Логоса, ему не оставалось бы ничего другаго, какъ поставить Логоса въ одинъ рядъ со всѣми тварноконечными существами, получившими начало своего бытія во времени.

Какъ бы то ни было—признавалъ ли Филонъ эманатическій способъ происхожденія личныхъ посредниковъ или же допускалъ твореніе ихъ въ библейскомъ смыслѣ,—во всякомъ случаѣ не можетъ подлежать ни малѣйшему сомнѣнію, что всѣ выше разсмотрѣнныя нами функціи личнаго Логоса по отношенію къ міру, человѣку, ангеламъ и Богу представляютъ собою полную противопо-

---

[133]) De plant. N. Pf. III, 92; De ebriet. Pf. III, 230.
[134]) Quod. D. s. immut. Pf. II, 400—402.
[135]) De migrat. Abrah. Pf. III, 412.
[136]) De sacrific. Ab. A. C. Pf. II, 104.

ложность, даже прямое отрицаніе іоанновско-христіанской идеи о второй самостоятельно-божественной Ипостаси Сына Божія. Вопреки тѣмъ изслѣдованіямъ, которые, основываясь частію на неясности Филоновыхъ представленій о способѣ происхожденія личнаго Логоса, а частью на однихъ только теоморфическихъ наименованіяхъ его, думаютъ видѣть въ филонизмѣ предвареніе христіанскаго ученія о троеличности (тріипостасности) Божества, мы въ концѣ концовъ должны сослаться также и на то, что съ абстрактно-монотеистической точки зрѣнія Филона другое существо, равное абсолютно единому и единственному Божеству, оказывается прямою логическою невозможностію. Невозможность эту хорошо сознаетъ самъ Филонъ, если, съ одной стороны, при теоморфическихъ или богоподобныхъ наименованіяхъ Логоса всякій разъ старается выдѣлить его изъ существа Божія и низвести въ рядъ тварно-служебныхъ посредниковъ, а съ другой—прямо и рѣшительно заявляетъ, что *истинный Богъ есть и можетъ быть только одинъ,—что нѣтъ никакого другаго Бога, ни равнаго ни даже подобнаго истинному и Единому Богу,—что всякое другое существо, кромѣ Бога, какъ бы высоко ни стояло оно надъ прочими тварями, можетъ быть только намѣстникомъ Божіимъ и слугою, но не Богомъ:* „ὁ μὲν ἀληθεία Θεὸς εἶς ἐστίν [137]),—οὐδὲ γὰρ εστίν ἄλλος Θεὸς ἰσότιμος αὐτῷ [138]),

[137]) De somn. Pf. V, 102; Fr. 599 B.
[138]) De sacrif. Ab. A. C. Fr. 146, A; Pfeif. II, 122.

οὐδὲν δ'ἐστὶν ὅμοιον Θεοῦ οὔτε καὶ ἴσον αὐτῷ"[139]). Съ этой отвлеченно монотеистической точки зрѣнія на Божество, какъ на всецѣло самодовольную, самозаключенную и въ себѣ неразличимую монаду, Логосъ при всѣхъ своихъ возвышенныхъ предикатахъ, навсегда долженъ остаться у Филона только *небогомъ*, слѣдовательно *тварью*, хотя бы высшею и первѣйшею [140]).

---

[139]) Leg. alleg. Fr. 1087, D; Pf. I, 186—188.
[140]) Ср. De ebriet. Pf. III, 188; De migrat. Abrah. Pf. III, 392—394.

Логосъ какъ средняя между безконечнымъ и конечнымъ (богочеловѣческая) природа.

Положеніемъ „καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο“ Іоаннъ, какъ мы говорили уже, выражаетъ ту глубокую и неизвѣстную дохристіанскому міру истину, что богочеловѣческая личность исторически воплотившагося Логоса представляетъ собою полный и нераздѣльный синтезъ двухъ различныхъ, хотя отнюдь не противоположныхъ, природъ—божественной и человѣческой, абсолютно-безконечной и тварно-конечной. Въ христіанскомъ Богочеловѣкѣ, какъ Божество находится въ полномъ имманентно-личномъ единеніи съ человѣчествомъ, не теряясь въ условной ограниченности послѣдняго, такъ съ другой стороны и человѣчество всецѣло воспринято во внутреннюю божественную жизнь, не утрачивая при этомъ своей конечной индивидуальности.

Разсматриваемая съ своей общей, внѣшне-формальной стороны, эта идея богочеловѣчества конечно не могла быть чуждою и Филону, поскольку внутреннимъ началомъ

его философія служитъ религіозно-теистическая тенденція. Во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій Филонъ высказываетъ убѣжденіе, что посредствующая между Творцомъ и тварью роль тварно-личнаго Логоса есть только искусственная сдѣлка атеистическо-деистическаго понятія о Богѣ съ требованіями религіознаго чувства и сознанія,— что идеей Логоса-посредника только сглаживается и маскируется, но отнюдь не уничтожается деистическая противоположность между Богомъ и человѣкомъ,—что вообще только въ непосредственномъ единеніи съ Божествомъ, какъ первоисточникомъ всякаго совершенства, человѣкъ получаетъ возможность найти полное и всестороннее удовлетвореніе всѣмъ своимъ потребностямъ и стремленіямъ, свое истинное счастіе и блаженство [141]). Отсюда для Филона возникаетъ потребность говорить о Логосѣ какъ о такомъ посредникѣ между Богомъ и тварью, въ которомъ божественное и тварное стоятъ въ вѣчномъ и нераздѣльномъ единеніи между собою,—какъ о *средней между безконечнымъ и конечнымъ или богочеловѣческой природѣ* (μεθόριος φύσις). „Если уже надо высказать полную истину, говоритъ философъ въ одномъ мѣстѣ, то *Логосъ есть нѣкоторая средняя божественная природа* (μεθόριός τις Θεοῦ φύσις), *которая ниже чѣмъ Богъ и выше чѣмъ человѣкъ* (τοῦ μὲν ἐλάττων ἀνθρώπου δὲ κρείττων), потому что, какъ

---

[141]) De somn. Pf. V, 182 дал. Ср. Dorner, I, 99, пр. 21—30, Gfrörer, I, 248, Heinze 295.

говоритъ Моисей, ***когда первосвященникъ*** **(символъ Логоса, по толкованію Филона)** ***войдетъ во святая святыхъ, человѣкъ да не будетъ.*** **Кто же онъ (Логосъ), если не человѣкъ? Ужели Богъ? Не скажу этого,—также и не человѣкъ.** ***Онъ есть нѣкоторое среднее существо, которое стоитъ на границѣ между тѣмъ и другимъ*** **(Богомъ и человѣкомъ) и** ***такъ-сказать касается обоихъ предѣловъ бытія*** **(ἑκατέρων τῶν ἄκρων ἐφαπτόμενος), какъ бы основанія и вершины"** [142]**) „Сему архангелу и старѣйшему Логосу родившій все Отецъ далъ изрядный даръ, чтобы** ***стоя по срединѣ*** **(μεθόριος στάς) онъ отдѣлялъ тварь отъ Творца. Этотъ же Логосъ есть не только** ***ходатай*** **(ἱκέτης) предъ Нетлѣннымъ за вѣчно страждущихъ смертныхъ, но и** ***посолъ*** **(πρεσβευτής) Вождя къ подданнымъ.** ***Онъ стоитъ посрединѣ*** **(εἱστήκειν ἀνὰ μέσον)** ***между Господомъ и человѣкомъ, будучи ни нерожденъ какъ Богъ, ни рожденъ какъ человѣкъ, но средина*** **(μέσος)** ***этихъ противоположностей*** **(τῶν ἄκρων),** ***соединяющая ту и другую*** **(ἀμφοτέροις ὁμηρεύων) и тѣмъ служащая порукою вѣчнаго и нераздѣльнаго единенія твари съ Творцомъ"** [143]**).**

---

[142]) De somn. Fr. 1134, B—C; Pf. V, 184—186: μᾶλλον δὲ, εἰ τἀληθὲς εἰπεῖν δεῖ, μεθόριός τις Θεοῦ φύσις, τοῦ μὲν ἐλάττων ἀνθρώπου δὲ κρείττων. ὅταν γάρ, φησιν, εἰσίῃ εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ὁ ἀρχιερεὺς, ἄνθρωπος οὐκ ἔσται. τίς οὖν εἰ μὴ ἄνθρωπος; ἆρά γε Θεὸς; οὐκ ἂν εἴποιμι. οὔτε ἄνθρωπος, ἀλλὰ ἑκατέρων τῶν ἄκρων, ὡς ἂν βάσεως καὶ κεφαλῆς, ἐφαντόμενος.

[143]) Quis rer. divin. haer. Pf. IV, 90: τῷ δὲ ἀρχαγγέλῳ καὶ πρεσβυτάτῳ Λόγῳ δορεὰν ἐξαίρετον ἔδωκεν ὁ τὰ ὅλα γεννήσας πατὴρ, ἵνα

Но какъ бы ни было значительно внѣшне-формальное сходство этого оригинальнаго Филоновскаго понятія о μεθόριος φύσις съ Іоанновско-христіанской идеей Богочеловѣка, во всякомъ случаѣ ни съ стоическо-пантеистической ни съ раввинско-деистической точки зрѣнія Филона въ его логологіи нѣтъ и не можетъ быть мѣста христіанскому ученію о воплощеніи Бога-Слова въ естествѣ человѣческомъ.

Какъ божественный Λόγος ἐνδιάθετος, отвлеченно-идеальное единство міра и общій носитель божественныхъ идей-силъ, Логосъ, какъ мы видѣли, совпадаетъ съ Божествомъ и есть само абстрактно-безпредикатное Сущее, только разсматриваемое со стороны конкретной полноты своей жизни и дѣйственности. Наоборотъ, какъ божественный Λόγος προφορικός, какъ развивающаяся въ единичныхъ вещахъ обще-міровая первоформа и правящій міромъ космическій принципъ, Логосъ формально выдѣляется изъ неопредѣленно-всеобщаго божественнаго пер-

---

μεθόριος στὰς τὸ γενόμενον διακρίνῃ τοῦ πεποιηκότος. ὁ δ' αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστι τοῦ θνητοῦ, κηραίνοντος ἀεὶ πρὸς τὸ ἄφθαρτον, πρεσβευτὴς δὲ τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον. ἀγάλλεται δὲ ἐπὶ τῇ δωρεᾷ καί σεμνυνόμενος αὐτὴν ἐκδιηγεῖται φάσκων, κἀγὼ εἱστήκειν ἀνὰ μέσον κυρίου καὶ ὑμῶν, οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ Θεὸς ὢν, οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων ἀμφοτέροις ὁμηρεύων. παρὰ μὲν τῷ φυτεύσαντι πρὸς πίστιν τοῦ μὴ σύμπαν ἀφανίσαι ποτὲ καὶ ἀποστῆναι τὸ γένος ἀκοσμίαν ἀντὶ κόσμου ἑλόμενον, παρὰ δὲ τῷ φύντι πρὸς εὐελπιστίαν τοῦ μήποτε τὸν ἵλεων Θεὸν περιδεῖν τὸ ἴδιον ἔργον. ἐγὼ γὰρ ἐπικηρυκεύσομαι τὰ εἰρηναῖα γενέσει παρὰ τοῦ καθαιρεῖν πολέμους ἐγνωκότος εἰρηνοφύλακος ἀεὶ Θεοῦ.

воначала всего, распадается на опредѣленные роды и виды бытій и такимъ образомъ является причастнымъ индивидуально-ограниченной области бытія. Очевидно, только въ этомъ смыслѣ Филонъ можетъ разсматривать Логоса какъ средину между абстрактно-всеобщимъ божественнымъ началомъ и условно-ограниченнымъ міромъ,— средину, въ которой все индивидуально-конечное стоитъ въ вѣчномъ единеніи съ своей общей божественной субстанціей. Всякая отдѣльная вещь въ мірѣ, съ одной стороны *какъ вещь въ ряду другихъ вещей и какъ частное выраженіе общеміровой идеи—Логоса*—индивидуальна, небожественна, конечна, причастна измѣнчивому бытію и формально не можетъ слиться съ абстрактно-всеобщею міровою субстанціей — богомъ, — а съ другой стороны, какъ осуществленіе *вѣчной божественной мысли о мірѣ и необходимое развитіе обще-міровой идеи,* она также божественна и вѣчна, какъ вѣченъ и божественень развивающій ее изъ себя и заключающій ее въ себѣ Логосъ. Поэтому не только весь міръ, въ абстрактно-идеальномъ единствѣ всѣхъ своихъ частей, разсматривается Филономъ какъ совершеннѣйшая и истинная μέσος или μεθόριος φύσις, вѣчный носитель и воплотитель всей полноты божественнаго разума и силы,—но и всякая единичная вещь въ мірѣ, какъ частное выраженіе божественной дѣйственности, имѣетъ среднюю между безконечнымъ и конечнымъ природу, т.-е. въ своей индивидуально-конечной и чувственной сторонѣ она воплощаетъ идеально-божественную природу обще-міроваго Логоса.

Понятно послѣ этого, какое значеніе могла имѣть у Филона и идея *богочеловѣческой*, т.-е. средней между Богомъ и человѣкомъ природы Логоса. Божественная или болѣе чѣмъ человѣческая сторона этой природы здѣсь очевидно должна разрѣшиться въ пантеистическое понятіе абстрактной идеи человѣчества, которая, какъ вѣчная мысль Божія о человѣкѣ, какъ общій типъ и родъ человѣчества, всегда пребываетъ себѣ равною и неизмѣнною, несмотря на постоянныя смѣны и исчезновенія недѣлимыхъ особей. Наоборотъ, человѣческая, т.-е. менѣе чѣмъ божественная и конечная сторона средней природы Логоса обусловливается развитіемъ и осуществленіемъ божественной идеи человѣчества въ безконечномъ разнообразіи частныхъ и постоянно исчезающихъ особей. Въ этомъ смыслѣ и по отношеніи къ человѣку, какъ и ко всему индивидуально-конечному бытію, Филоновскій Логосъ, является средой, въ которой каждая отдѣльная личность человѣческая находитъ вѣчное единеніе съ Божествомъ и потому сама въ свою очередь становится богочеловѣкомъ. По своей идеально-разумной сторонѣ, т.-е. по своему уму, какъ частному воплощенію божественнаго Логоса и единичному выраженію общей идеи человѣчества, всякій человѣкъ является причастнымъ идеально-божественной природѣ Логоса и также безсмертенъ, какъ и его отвлеченно-всеобщій родъ и первотипъ. Напротивъ, индивидуально-ограниченная сторона человѣка, по которой онъ является частнымъ и преходящимъ модусомъ божественной дѣйственности, единич-

нымъ выраженіемъ отвлеченной идеи человѣчества, т.-е. вообще его тѣлесность, какъ принципъ конечности и индивидуальности—измѣнчива, разрушима и небожественна. Отсюда философъ послѣдовательно доходитъ до апотеозы всѣхъ вообще людей и особенно высшихъ изъ нихъ—героевъ, мудрецовъ, праведниковъ, — какъ преимущественныхъ носителей и воплотителей божественнаго Логоса. Такъ онъ говоритъ напр. о герояхъ, составленныхъ изъ божественныхъ и смертныхъ сѣмянъ, въ которыхъ божественно-безсмертная сторона владычествуетъ надъ смертною примѣсью,—и для другихъ считаетъ возможнымъ достигать этого обожествленія путемъ добродѣтельной жизни и философіи [144]). Точно также мудрецу приписываются такія черты, которыя ставятъ его выше тварно-конечной природы человѣка: „онъ стоитъ посрединѣ между смертнымъ и нерожденнымъ родомъ, будучи выше чѣмъ человѣкъ и ниже чѣмъ Богъ,—онъ не Богъ и не человѣкъ, но среднее между смертною и нерожденною природой существо, соприкасающееся къ обоимъ крайнимъ предѣламъ бытія,—по своему человѣчеству онъ принадлежитъ тварно-конечной области бытія, а по своему уму и добродѣтелямъ онъ причастенъ безсмертной и нерожденной природѣ Божества“ [145]). По-

---

[144]) De migrat. Abrah. Pf. III, 490 дал.

[145]) De somn. Pf. V, 200: θεῷ μόνῳ προσκεκλήρωται (ὁ σοφός) ἤ τῆ μεταξὺ φύσει θνητοῦ καὶ ἀθανάτου γένους. φησὶ γοῦν, κἀγὼ εἱστήκειν ἀνὰ μέσον κυρίου καὶ ἡμῶν. οὐχὶ τοῦτο δηλῶν, ὅτι ἐπὶ τῶν ἑαυτοῦ ποδῶν ἐρήρειστο. ἀλλ' ἐκεῖνο βουλόμενος ἐμφῆναι, ὅτι ἡ τοῦ σοφοῦ

добныя же черты средней или богочеловѣческой природы Филонъ усвояетъ Аврааму, Аарону, Моисею и др.[146]).

Такимъ образомъ идея живаго *имманентно-личнаго* общенія Божества съ человѣчествомъ у Филона разрѣшается и теряется въ отвлеченно-логическомъ понятіи всеобщаго *богочеловѣчества* и въ индивидуальныхъ выраженіяхъ этой идеи. То, что въ христіанствѣ признается исключительнымъ и сверхъестественнымъ дѣйствіемъ Божества въ исторіи человѣчества, то самое у Филона является естественнымъ, вѣчно и по частямъ совершающимся, дѣломъ (фактомъ) физическаго процесса міровой жизни. Не только мудрецъ и праведникъ путемъ естественно-разумной и добродѣтельной жизни, помимо всякаго исключительна-

---

διάνοια χειμώνων μὲν καὶ πολέμων ἀπαλλαγεῖσα, νηνέμῳ δὲ γαλήνῃ καὶ βαθείᾳ ειρήνῃ χρωμένη, κρείττων μέν ἐστιν ἀνθρώπου Θεοῦ δὲ ἐλάττων. ὁ μὲν γὰρ ἀγελαῖος ἀνθρώπειος νοῦς οἴεται καὶ κυκᾶται πρὸς τῶν ἐπιτυχόντων, ὁ δ' αὖτε μακάριος τε καὶ εὐδαίμων, ἀμέτοχος κακῶν. μεθόριος δ' ὁ ἀστεῖος, ὡς κυρίως εἰπεῖν, μήτε Θεὸν αὐτὸν εἶναι μήτε ἄνθρωπον, ἀλλὰ τῶν ἄκρων ἐφαπτόμενον, ἀνθρωπότητι μὲν θνητοῦ γένοῦς, ἀρετῇ δὲ ἀφθάρτου. τούτῳ παραπλήσιον ἐστὶ καὶ τὸ χρησθὲν Λόγιον ἐπὶ τοῦ μεγάλου ἱερέως. ὅταν γάρ, φησιν, εἰσίῃ εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ἄνθρωπος οὐκ ἔσται, ἕως ἂν ἐξέλθῃ. εἰ δὲ μὴ γίνεται τότε ἄνθρωπος, δηλονότι οὐδὲ Θεὸς, ἀλλὰ Λειτουργὸς Θεοῦ. κατὰ μὲν τὸ θνητὸν γενέσει, κατὰ δὲ τὸ ἀθάνατον οἰκειουμένος τῷ ἀγεννήτῳ. τὴν δὲ μέσην τάξιν εἰληχέναι ὡς ἂν ἐξέλθῃ πάλιν εἰς τὰ τοῦ σώματος καὶ τῆς σαρκὸς οἰκεῖα... τὸν μὲν οὖν τέλειον οὔτε Θεὸν οὔτε ἄνθρωπον ἀναγράφει Μωσῆς ἀλλ' ὡς ἔφη μεθόριον τῆς ἀγεννήτου καὶ φθαρτῆς φύσεως.

[146]) De fortit. M. II, 377; De mon. M. II, 230; De agric. Fr. 199, 119; De nom. mut. Fr. 1077; Quod. det. pot. ins. sol. Fr. 162; Leg. alleg. Fr. 1087.

го дѣйствія со стороны Божества, имѣютъ полную возможность возвыситься до богочеловѣческаго состоянія, но и всякій вообще человѣкъ, даже всякая индивидуальная вещь въ мірѣ, какъ частное развитіе и особное воплощеніе божественнаго Логоса, уже въ силу простаго физическаго бытія своего и по самой эмпирически-данной природѣ своей, стоятъ въ непосредственномъ и вѣчномъ единеніи съ Божествомъ въ качествѣ средней между безконечнымъ и конечнымъ природы [147]). Ясно само собою, что здѣсь въ собственномъ смыслѣ нѣтъ дѣйствительнаго богочеловѣчества и фактическаго единенія Бога съ человѣкомъ, а есть только извѣстное физически-данное явленіе законосообразной разумности міроваго бытія,— явленіе, которое философскимъ воображеніемъ отвлечено въ абстрактное понятіе всеобщаго богочеловѣчества.

Но, съ другой стороны, и такое отвлеченно-физическое и пантеистическое понятіе всеобщаго богочеловѣчества у нашего философа никогда не можетъ стать *истиннымъ и полнымъ единеніемъ тварно-конечной природы человѣческой съ безконечнымъ существомъ Божіимъ*. Причина этого заключается въ томъ, что съ своей формально-логической точки зрѣнія на противоположность конечнаго и безконечнаго Филонъ ни Божество не можетъ разсматривать какъ живую нравственную личность, ни въ чувственно-ограниченной природѣ человѣка не можетъ видѣть необходимый органъ духа и существенный моментъ его само-

[147]) См. напр. уже цитованное мѣсто изъ de Somn. Fr. 1139.

развитія. Напротивъ, если Божество онъ можетъ понимать не иначе, какъ только въ отвлеченно-логической противоположности всему индивидуально-конкретному, т.-е. въ смыслѣ абстрактно-всеобщей и безкачественной монады,—то и въ чувственно-конечной сторонѣ человѣческой природы онъ можетъ видѣть только границу, предѣлъ и даже прямое отрицаніе идеально-божественнаго начала, недуховный и небожественный принципъ конкретной индивидуальности и конечной особности человѣка [148]). Отсюда Филоновскій богочеловѣкъ *формально* (реально и субстанціально, какъ мы видѣли, Богъ, Логосъ и міръ у Филона совпадаютъ въ одинъ нераздѣльный универсъ) навсегда долженъ оставаться чуждымъ обоихъ логически противоположныхъ природъ—божественной и человѣческой, и никогда не въ состояніи возвыситься до полнаго и истиннаго богочеловѣка въ Іоанновско-христіанскомъ смыслѣ. Эта неистинность Филоновскаго богочеловѣка открывается уже изъ того, что вездѣ, гдѣ Филонъ усвояетъ Логосу и людямъ среднюю богочеловѣческую природу, онъ каждый разъ рѣшительно утверждаетъ: съ одной стороны ихъ *менѣе божественную*, слѣдовательно неполную и неистинную божественную природу, а съ другой—ихъ *болѣе человѣческую*, слѣдовательно неполную и неистинную человѣческую природу [149]). Какъ формальная средина между безконечнымъ и конечнымъ,

---

[148]) См. наприм. De poster. C. Pf. II, 302 и др.

[149]) См. прим. 141—143.

т.-е. какъ общій и отвлеченный принципъ индивидуально-конкретнаго бытія, Логосъ не въ состояніи: ни отрѣшиться отъ частнаго и условнаго содержанія своей жизни, т.-е. отъ единичныхъ предметовъ міра, и такимъ образомъ всецѣло объединиться съ отвлеченно-всеобщимъ Сущимъ,—ни перестать быть формальнымъ единствомъ безконечно разнообразныхъ единичныхъ явленій міровой жизни, и такимъ образомъ воспринять въ себя все единичное и условное во всей его полнотѣ и цѣльности. Поэтому, самъ будучи не въ состояніи всецѣло объединить въ себѣ противоположности тварнаго и божественнаго, Логосъ и человѣка, какъ свой частный модусъ и сокращенное отраженіе, точно также ставитъ въ совершенную невозможность возвыситься до полнаго и истиннаго богочеловѣка. И прежде всего человѣкъ никогда не въ состояніи воплотить въ себѣ всю полноту божественной природы. „Съ моей стороны,—такъ отвѣчаетъ Богъ Моисею, самому величайшему изъ людей, которому Филонъ преимущественно предъ другими людьми усвояетъ богочеловѣческую природу, на его просьбу о томъ, чтобы Богъ открылся ему,—нѣтъ препятствій исполнить твое прошеніе и открыться тебѣ, но для тебя невозможно вмѣстить этого. Это потому, замѣчаетъ философъ, что Богъ открывается не по величію своей благости, а по мѣрѣ воспріемлемости твари. Божественная сила безконечна и неограниченна, между тѣмъ какъ тварь слишкомъ ничтожна для того, чтобы воспринять ея величіе. Поэтому *Богъ даетъ нашей природѣ не все, но лишь столько, сколько въ со-*

стояніи воспринять нашъ бренный составъ [150]). Только весь космосъ, во всей абстрактно-идеальной всеобщности своихъ частей, является носителемъ и воплотителемъ всей полноты божественнаго разума и силы; напротивъ человѣкъ, какъ единичная особь міра и частный модусъ Божества, можетъ воплотить въ себѣ только одну изъ частныхъ сторонъ божественной дѣйственности [151]). Столь же чуждымъ Филоновскій богочеловѣкъ остается и истиннаго человѣчества. Причина этого, какъ мы говорили

---

[150]) De monarchia, Fr. 816—817: Господь отвѣчаетъ на просьбу Моисея, чтобы Онъ открылъ себя: „ὁ δὲ (Θεός) τὴν μὲν προθυμίαν φησὶν ἐπαινετὴν οὖσαν ἀποδέχομαι· τὸ δ’ ἀίτημα οὐδενὶ τῶν εἰς γένεσιν ἡκόντων ἐφαρμόζει· χαρίζομαι δὲ τὰ οἰκεῖα τῷ ληψομένῳ. οὐ γὰρ ὅσα μοι δοῦναι ῥᾴδιον καὶ ἀνθρώπῳ λαβεῖν δυνατόν. ὅθεν ὀρέγω τῷ χάριτος ἀξίῳ πάσας ὅσας ἂν οἷός τε ᾖ δέξασθαι δωρεάς. τὴν ἐμὴν κατάληψιν οὐχ οἷον ἀνθρώπου φύσις, ἀλλ’ οὐδ’ ὁ σύμπας οὐρανός τε καὶ κόσμος δυνήσεται χωρῆσαι. γνῶθι δὲ σαὐτὸν καὶ μὴ συμπεριφέρου ταῖς ὑπὲρ δύναμιν ὁρμαῖς καὶ ἐπιθυμίαις μηδέ σε τῶν ἀνεφίκτων ἔρως αἱρέτω καὶ μετεωριζέτω. τῶν γὰρ ἐφικτῶν οὐδενὸς ἀμοιρήσεις. ταῦτ ἀκούσας ἐπὶ δευτέραν ἱκεσίαν ἦλθε καὶ φησί, πέπεισμαι μὲν ταῖς σαῖς ὑφηγήσεσιν ὅτι οὐκ ἂν ἴσχυσα δέξασθαι τὸ τῆς σῆς φαντασίας ἐναργὲς εἶδος. ἱκετέυω δ’ ἐγὼ τὴν γοῦν περὶ σὲ δόξαν θεάσασθαι· δόξαν δὲ σὴν νομίζω εἶναι τὰς σὲ δορυφορούσας δυνάμεις κ. τ. λ. De somn. Pf. V, 64—66: παρ’ ὃ καὶ ἀνερχομένους αὐτοὺς καὶ κατιόντας εἰσήγαγεν οὐκ ἐπειδὴ τῶν μηνύσόντων ὁ πάντα ἐφθακὼς εἰδέναι Θεὸς δεῖται ἀλλ’ ὅτι τοῖς ἐπικήρας ἡμῖν συνέφερε μεσίταις καὶ διαιτηταῖς Λόγοις χρῆσθαι· διὰ τὸ τεθηπέναι καὶ πεφρικέναι τὸν παμπρύτανιν καὶ τὸ μέγιστον ἀρχῆς αὐτοῦ κράτος. οὗ λαβόντες ἔννοιαν ἐδεήθημέν ποτέ τινος τῶν μέσων (μεσίτων) λέγοντες· λάλησόν συ ἡμῖν καὶ μὴ λαλείτω πρὸς ἡμᾶς ὁ Θεὸς μὴ ἀποθάνωμεν, οὐ γὰρ ὅτι κολάσεις ἀλλ’ οὐδὲ ὑπερβαλλούσας καὶ ἀκράτους εὐεργεσίας χωρῆσαι δυνάμεθα, ἃς ἂν αὐτὸς προτείνῃ δι’ ἑαυτοῦ μὴ χρώμενος ὑπηρέταις ἄλλοις.

[151]) De mon. opif, Pf. I, 14. 98.

уже, заключается въ воззрѣніи Филона на индивидуальность и тѣлесную ограниченность человѣка, какъ на отвлеченную противоположность всеобщему и безкачественному божественному первоначалу, какъ на формально-логическое отрицаніе этой божественной всеобщности и безкачественности. Отсюда своей полной истины Филоновскій богочеловѣкъ достигаетъ только въ общей идеѣ человѣчества или въ абстрактно-идеальномъ первочеловѣкѣ, который мыслится Филономъ въ полномъ отрѣшеніи отъ оковъ тѣлесности и индивидуальной конкретности и въ полной абстрактно-логической противоположности эмпирически-данному, изъ тѣла и духа состоящему, человѣку. Между тѣмъ какъ послѣдній „чувственен, причастенъ качественной опредѣленности, состоитъ изъ тѣла и души, мущина или женщина, по природѣ смертенъ и разрушимъ“,—истинный богочеловѣкъ или первочеловѣкъ наоборотъ „есть идея, родъ, печать, духовенъ (νοητός), безтѣлесенъ, ни мущина ни женщина, по природѣ не разрушаемъ, абстрактенъ и лишенъ всякой качественности и индивидуальности“ [152]). Только этотъ абстрактно-идеальный первочеловѣкъ, по Филону, есть истинный, созданный по образу Божію, богочеловѣкъ [153]). Эмпирическій же, чувственноограниченный и индивидуально-конкретный человѣкъ, если и получаетъ у Филона богочеловѣческую при-

---

[152]) De mun. opif. Pf. I, 90; Leg. alleg. Pf. I, 192; ср. наше изслѣд. Тв. Св. Отц. 1883, 3.

[153]) De mon. mut. Fr. 1048, D, стр. 64—66.

роду, то лишь постольку, поскольку онъ мыслится причастнымъ своему абстрактно-идеальному образцу, слѣдовательно внѣ своей тѣлесности и индивидуальности [154]). Поэтому для достиженія истиннаго и полнаго богочеловѣчества человѣкъ долженъ перешагнуть формальный принципъ своей индивидуальности, т.-е. Логоса, какъ простой только δεύτερον πλοῦν,—всецѣло отрѣшиться отъ своей индивидуально-конечной личности, какъ стоящей внѣ истиннаго богочеловѣчества, обратиться въ мертвую абстрактную идею и такимъ образомъ всецѣло потеряться въ отвлеченно-всеобщей, чистой и въ себѣ неразличимой божественной Монадѣ. Только при такомъ всецѣломъ разрѣшеніи человѣческой индивидуальности въ безразличномъ бытіи отвлеченно-безкачественнаго Божества, для человѣка становится возможнымъ достиженіе своей идеальной истинности,—и только такимъ путемъ онъ получаетъ возможность найти всестороннее удовлетвореніе всѣмъ своимъ идеальнымъ требованіямъ и стремленіямъ. Но такое единеніе человѣчества съ Божествомъ, въ существѣ дѣла, очевидно равняется совершенному погруженію реальной личности человѣка въ пантеистической идеѣ міроваго единства, въ ничто или индійской нирванѣ [155]).

Итакъ, Филоновскій богочеловѣкъ въ концѣ-концовъ оказывается только формально-логической и искусствен-

---

[154]) De m. opif. Pf. I, 8—10.
[155]) De somn. Pf. V, 182 дал.

ной срединою между Богомъ и человѣкомъ, прямо отрицающей въ себѣ истину того и другаго. Ни Божество въ немъ никогда не можетъ всецѣло объединиться съ человѣчествомъ, т.-е. и съ его индивидуально-конечной стороной, не утрачивая при этомъ своей истинно-божественной природы,—ни человѣчество никогда не въ состоянiи воплотить въ себѣ всей полноты божественнаго существа, не теряя при этомъ своей человѣческой истинности, т.-е. своей индивидуальной личности. Въ существѣ дѣла, какъ истинно-божественное, такъ и истинно-человѣческое навсегда должны оставаться внѣ Филоновскаго богочеловѣка—всецѣло разъединенными и взаимно себя отрицающими противоположностями.

Если съ точки зрѣнiя имманентно-безличнаго божественнаго Логоса Iоанновско-христiанская идея Богочеловѣка у Филона разрѣшается въ пантеистическiя понятiя отвлеченно-безличной идеи богочеловѣчества съ одной стороны и неистиннаго или неполнаго богочеловѣка съ другой, то раввинско-деистическая точка зрѣнiя Филоновой философiи прямо и рѣшительно исключаетъ всякую *возможность какого бы то ни было единенiя божественной природы съ человѣческою.* Здѣсь, при реальной (а не абстрактно-логической только) противоположности между тварью и Творцомъ, Логосъ, какъ мы видѣли, можетъ стоять только въ случайномъ, а отнюдь не въ необходимомъ отношенiи къ абсолютно-единому и самодовольному Божеству,—и слѣдовательно онъ долженъ быть небожественною, тварно-служебною природою. Отсюда: логически

невозможное понятіе самостоятельно-личной, *посредствующей* между безконечнымъ и конечнымъ, *природы* Логоса Филонъ вынужденъ разрѣшать въ понятіе только *посредствующей должности* тварнаго духа. Такъ въ ранѣе уже приведенныхъ мѣстахъ μεθόριος φύσις, поскольку Филонъ стремится мыслить ее самостоятельно-личною и отдѣльною отъ Бога, переходитъ въ простаго μεσίτην, служебнаго посредника (λειτουργὸς Θεοῦ) въ сношеніяхъ самозаключеннаго Божества съ тварью, исполнителя божественныхъ велѣній, ходатая предъ Нетлѣннымъ за согрѣшающій родъ человѣческій (ἱκέτης τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος ἀεὶ πρὸς τὸ ἄφθαρτον), посла отъ небеснаго Владыки къ подданнымъ (πρεσβευτὴς τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον) и пр. [156]). Но эти всѣ функціи личнаго Логоса, какъ мы знаемъ, не только не требуютъ отъ него какой-либо исключительной, выше-тварной (т.-е. большей чѣмъ тварная и меньшей чѣмъ божественная) природы, но наоборотъ, при отвлеченно-монистической Филоновой точкѣ зрѣнія на Божество, прямо отрицаютъ эту исключительность и предполагаютъ ея тварность. Въ доказательство того, что μεθόριος φύσις усвояется личному Логосу только въ смыслѣ его посредствующей служебной должности, а отнюдь не въ смыслѣ его исключительной, соединяющей въ себѣ противоположности тварнаго и божественнаго, природы, какъ это силятся доказать Гфрерёръ и Сулье [157]), мы должны со-

---

[156]) Quis rer. divin. haer. Pf. IV, 90 ср. прим. 142—145.
[157]) Gfrörer, 272; Soulier, 94.

слаться также и на то, что тотъ же самый предикатъ и въ томъ же самомъ значеніи Филонъ усвояетъ и другимъ тварно-личнымъ посредникамъ не только изъ ангеловъ, но и изъ людей. Такъ напр. ветхозавѣтнаго первосвященника онъ называетъ „μείζονα φύσιν ἢ κατ' ἄνθρωπον, ἐγγυτέρω προσιόντα τῆς θείας, μεθόριον, εἰ δὴ τἀληθὲς λέγειν, ἀμφοῖν" потому, что „люди умилостивляютъ Бога чрезъ посредника (διὰ μέσου τινος) и Богъ дождитъ людямъ дары своей благодати, пользуясь какимъ-либо служителемъ (ὑποδιακόνῳ τινι χρώμενος)" [158]).

Итакъ, если менѣе божественная сторона средней природы Логоса, съ раввинско-деистической точки зрѣнія Филоновой философіи, очевидно можетъ быть мыслима только небожественною или тварною природою служебнаго духа, то и болѣе человѣческая сторона ея должна разрѣшиться отнюдь не въ божественную и выше-тварную, а только въ не- и выше-человѣческую, т.-е. безтѣлесную природу личнаго ангела. Но при такомъ характерѣ своей личности Филоновскій Логосъ-посредникъ, какъ самъ оказывается безконечно удаленнымъ отъ Верховнаго Существа непроходимою бездною дуалистической противоположности тварнаго и божественнаго, такъ въ свою очередь еще болѣе отдаляетъ отъ Бога чувственно-матеріальнаго человѣка и навсегда оставляетъ божественное всецѣло чуждымъ человѣческому. „Тамъ гдѣ сіяетъ божественный свѣтъ, должно погасать все тварно - человѣческое

---

[158]) De monarch. Fr. 828.

и наоборотъ, гдѣ гаснетъ тотъ, появляется это, ибо *смертному непримичнo сожительствовать съ безсмертнымъ*: „θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητῷ ἀθανάτῷ συνοικῆσαι“ [159]) Причина этого заключается въ примѣшанной ко всему смертному нечистой и грязной матеріи, къ которой Богъ не можетъ даже и прикоснуться безъ того, чтобы не осквернить своей чистоты [160]). Поэтому нигдѣ у Филона мы не находимъ ни малѣйшаго намека на то, чтобы онъ съ точки зрѣнія тварно-личнаго Логоса склонялся не только къ признанію возможности имманентно-личнаго объединенія Божества съ человѣчествомъ, въ Іоанновско-христіанскомъ смыслѣ, но и къ мысли о какихъ бы то ни было непосредственныхъ отношеніяхъ Бога къ человѣку. Напротивъ въ этомъ случаѣ онъ, какъ мы знаемъ, всегда съ очевидною преднамѣренностію старается разъединить Бога и человѣка, какъ двѣ нравственно и метафизически совершенно противоположныя между собою природы [161]). Въ непосредственныхъ, даже докетическихъ, отношеніяхъ Бога къ человѣку онъ уже видитъ

---

[159]) Quis rer divin. haer, Pf, IV, 118: ὅτε μὲν φῶς ἐπιλάμψει τὸ θεῖον, δύεται τὸ ἀνθρώπινον,—ὅτε δὲ ἐκεῖνο δύει, τοῦτ' ἀνίσχει καὶ ἀνατέλλει. τῷ δὲ προφητικῷ γένει φιλεῖ τούτῳ συμβαίνειν, ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται. θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι. διὰ τοῦτο ἡ δύσις τοῦ λογισμοῦ καὶ τὸ περὶ αὐτὸν σκότος ἔκστασιν καὶ θεοφόρητον μανίαν ἐγέννησε.

[160]) De poster. C. Pf. II, 310—312, cp. De vict. offer. Fr. 857, E.

[161]) См. примѣч. 78.

униженіе божественнаго величія и святости [162]). Отсюда для нашего философа каждый разъ возникаетъ необходимость обращаться къ тварно-личному посреднику тамъ, гдѣ дѣло касается отношеній Бога къ твари [163]).

Изъ сказаннаго видимъ, что еслибы Филонъ даже и допускалъ единственную оставшуюся для него возможность воплощенія въ человѣческомъ тѣлѣ тварно-личнаго Логоса, то во всякомъ случаѣ здѣсь мы имѣли бы полную противоположность Іоанновско-христіанской идеѣ Богочеловѣка. Но нигдѣ Филонъ не говоритъ и о такой возможности. Напротивъ, не только Логосъ, но даже и ниже его стоящіе служебные духи, по Филону, никогда не могутъ стать въ реально-ипостатическое единеніе съ матеріей, поскольку эта послѣдняяра зсматривается у нашего философа какъ принципъ индивидуальности человѣка, т.-е. его грѣховности и тлѣнности. Своимъ неизбѣжнымъ слѣдствіемъ воплощеніе Логоса имѣло бы паденіе его въ область грѣха и смерти. Поэтому возможность воплощенія въ матеріальномъ тѣлѣ человѣческомъ Филонъ, какъ мы видѣли, усвояетъ только тѣмъ изъ тварно-личныхъ, наполняющихъ эѳирныя страны, духовъ, которые имѣютъ въ себѣ грѣховное влеченіе къ чувственному [164]). Что же до высшихъ духовъ и первѣйшаго изъ нихъ Логоса, то они бѣгутъ всего чувственно-матеріальнаго, какъ не-

[162]) См. примѣч. 92 и 93.
[163]) См. примѣч. 79 и 80.
[164]) De somn. Pf. V, 62—64.

чистаго и тлѣннаго, и не могутъ имѣть въ себѣ никакого влеченія къ соединенію съ нимъ [165]). При такомъ дуалистическомъ воззрѣніи Филона на матерію, его личный Логосъ для непосредственныхъ сношеній съ людьми всегда долженъ принимать только докетическую или *призрачную оболочку* чувственно-ощущаемой формы бытія, отнюдь не измѣняя при этомъ своей безтѣлесной и невидимой природы [166]). Такую же докетическую форму явленія (θεῖα ὄψις), подобную той, въ какой Логосъ являлся при исходѣ евреевъ изъ Египта, Филонъ усвояетъ ему и во времена мессіанскія, когда излюбленный народъ Божій изъ своего разсѣянія будетъ возвращаться въ землю обѣтованную [167]). Впрочемъ и о такомъ участіи Логоса въ дѣлѣ Мессіи нашъ философъ говоритъ какъ-то неувѣренно и неохотно. Повидимому онъ желаетъ обойтись безъ всякихъ сверхъестественныхъ содѣйствій и предоставить дѣло естественному ходу исторіи.

---

165) Ibid., стр. 66.
166) De spec. leg. Fr. 805; Quis rer. divin. haer. Fr. 508.
167) De execrat. Fr. 936—937 дал.; De vita Mos. Fr. 691, 628, 612 и 616.

Логосъ какъ первосвященникъ и искупитель міра.

Если въ понятіи *Средней Природы* Логоса Филонъ желаетъ найти *метафизическій синтезъ* безконечнаго и конечнаго, то въ идеѣ *Логоса-искупителя* нашъ философъ старается отыскать возможность *нравственнаго единенія* и примиренія грѣховной твари съ святымъ Творцомъ.

Непосредственное сознаніе глубокаго раздора, царствующаго во всемъ видимомъ мірѣ и человѣкѣ, и отрицаніе нормальной законности этого раздора со стороны непосредственнаго чувства не позволяютъ Филону остановиться ни на эллинско-оптимистическомъ отрицаніи, ни на раввинско-пессимистической необходимости міроваго зла. Нерѣдко съ энергіей и энтузіазмомъ вооружаясь противъ раввинскаго фатализма и стоическаго детерминизма философъ старается отстоять свободную самоопредѣляемость человѣческаго духа въ библейскомъ смыслѣ [168]). Точно

[168]) Quod. D. s. immut Pf. II, 408; Leg. alleg. Pf. I, 142; Quis rer. divin. haer. Pf. IV, 134; De confus. ling. Pf. III, 388 и др.

также иногда онъ говоритъ объ отвѣтственности человѣка за свои поступки, о наслѣдственности грѣха и его дѣйствительныхъ слѣдствіяхъ физическихъ и нравственныхъ [169]). Это вызываетъ у Филона потребность въ ветхозавѣтной идеѣ искупленія міра и человѣка, въ прекращеніи нравственнаго и физическаго раздора и въ примиреніи твари съ Творцомъ. Но съ другой стороны сознаніе полной грѣховности человѣка, его нравственной отчужденности отъ Божества и совершеннаго безсилія— самолично совершить дѣло своего искупленія заставляетъ Филона отстаивать спасительную дѣйственность ветхозавѣтной жертвы за грѣхъ и ходатайственную силу первосвященническаго служенія. При этомъ нашъ философъ далекъ однакоже отъ того, чтобы вмѣстѣ съ іудейскими раввинами своего времени приписывать ветхозавѣтному культу безусловное и самостоятельное значеніе въ дѣлѣ спасенія людей. Не раздѣляетъ онъ и національно-іудейскихъ утопій объ исключительномъ правѣ однихъ только евреевъ пользоваться спасительнымъ значеніемъ и искупительными плодами первосвященническаго служенія. Часто Филонъ старается универсализировать въ христіанскомъ смыслѣ національно-іудейское понятіе искупленія и символизировать спасительное значеніе приносимой первосвященникомъ жертвы за грѣхъ. *Вопервыхъ*, само по

[169]) De m. opif. Pf. I, 56 дал.; De agric. Pf. III, 12; Quis rer. div. haer Pf. IV, 106. 126; De ebriet. Pf. III, 198; De nom. mut. Pf. IV, 396; De congr. quaer. erud. gr. Pf. IV. 178; Quod Deus s. immut. Pf. II, 406; De plant. N. Pf. III, 104 и др.

себѣ, независимо отъ своего символизма, ходатайство ветхозавѣтнаго первосвященника, по мнѣнію Филона, можетъ имѣть только частное, а не общечеловѣческое, и тѣмъ менѣе общеміровое значеніе, такъ какъ ходатаемъ здѣсь является частный членъ не только во всемъ универсѣ, но и въ общемъ организмѣ человѣчества: въ ветхозавѣтной жертвѣ за грѣхъ участвуетъ одинъ только народъ іудейскій, и потому ея спасительное значеніе должно оставаться чуждымъ какъ для всего остальнаго человѣчества, такъ тѣмъ болѣе для всего міра со всею его стихійною природою. *Вовторыхъ*, какъ матеріальноко-нечная, слѣдовательно подверженная всякой нравственной нечистотѣ, тварь, ветхозавѣтный первосвященникъ, самъ по себѣ, безъ содѣйствія со стороны другаго ходатая, безконечно удаленъ отъ Божества и не имѣетъ къ нему непосредственнаго доступа; вмѣстѣ съ другими людьми онъ долженъ приносить жертву умилостивленія и за свой собственный грѣхъ,а потому онъ имѣетъ одинаковую со всѣми прочими смертными нужду въ другомъ высшемъ предстателѣ за себя предъ Богомъ.

Такого-то *безгрѣшнаго, всеобщаго* и *вышечеловѣческаго ходатая* и *искупителя міра* Филонъ видитъ въ божественномъ Логосѣ. „Когда еврейскій первосвященникъ, разсуждаетъ философъ, съ кровью умилостивительной жертвы входитъ во святое святыхъ, то дабы испросить для людей у Отца міра прощеніе грѣховъ и спасеніе, ему необходимо посредствомъ разныхъ символическихъ дѣйствій кажденія, молитвъ и пр.) и знаменательныхъ украшеній

призывать на помощь къ себѣ совершеннѣйшаго ходатая—Сына Божія. Только при содѣйствіи сего божественнаго посредника ветхозавѣтная жертва спасенія получаетъ дѣйственную силу предъ Богомъ, ибо истинный и дѣйствительный первосвященникъ Божій есть не человѣкъ грѣшный, но самъ божественный Логосъ; совершенно безгрѣшный [170]). Какъ единый, всеобщій и вѣчный первосвященникъ (ἀρχιερεύς), ходатай и молитвенникъ (ἱκέτης, μεσίτης), утѣшитель и умилостивитель (παράκλητος), старѣйшій и первородный Логосъ Божій непрестанно предстоитъ предъ лицемъ Господа и безпрерывно молится не только за преступный родъ человѣческій, но и за весь тварно-конечный міръ. И Верховный Отецъ всего сущаго не отвергаетъ прошеній своего Молитвенника, но изъ небесныхъ сокровищницъ въ изобиліи дождитъ на землю неисчислимые дары своей благодати [171]). Получивъ отъ нетлѣннаго Отца сію великую должность міроваго ходатая и первосвященника, Логосъ-Сынъ гордится ею и, указывая на нее, говоритъ: Я стою посрединѣ между Господомъ и тва-

[170]) De profug. Pf. IV, 270: λέγομεν γὰρ τὸν ἀρχιερέα οὐκ ἄνθρωπον ἀλλὰ λόγον θεῖον εἶναι, πάντων οὐχ ἑκουσίων μόνον ἀλλὰ καὶ ἀκουσίων ἀδικημάτων ἀμέτοχον κτλ; De somn. Pf. V, 98: „δύο γὰρ, ὡς ἔοικεν, ἱερὰ θεοῦ, ἓν μὲν ὅδε ὁ κόσμος, ἐν ᾧ καὶ ἀρχιερεὺς ὁ πρωτόγονος αὐτοῦ Θεῖος λόγος... οὗ μίμημα αἰσθητὸν ὁ τὰς πατρίους εὐχὰς καὶ θυσίας ἐπιτελῶν ἐστιν. ᾧ ἐπιτέτραπται χιτῶνα ἐνδύεσθαι τοῦ παντὸς ἀντίμιμον ὄντα οὐρανοῦ, ἵνα συνιερουργῇ καὶ ὁ κοσμος ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ ἄνθρωπος κτλ.

[171]) Quis rer. div. haer. Pf. IV, 90—92 ср. прим. 143.

рью, служа порукою для обоихъ: *Творцу* я представляю непреложное ручательство въ томъ, что универсъ никогда не исчезнетъ и все происшедшее не распадется, изъ порядка повергшись въ безпорядокъ; *твари* Я даю благую надежду на то, что милосердый Богъ никогда не пренебрежетъ собственнымъ произведеніемъ, ибо Я долженъ возвѣщать твари миръ и примиреніе отъ Бога, вѣчнаго блюстителя мира, не терпящаго вражды и раздора [172]). Такъ въ Логосѣ находитъ тварь вѣчнаго ходатая за себя предъ Богомъ и, увѣренная въ дѣйственной силѣ своего искупителя какъ первороднаго и возлюбленнаго Сына Божія, имѣетъ въ немъ твердое ручательство за полную неприкосновенность своего бытія и за неисчерпаемое богатство даровъ божественной благости“ [173]).

Сознаться надо, что въ этомъ своеобразномъ ученіи Филона о вышетварномъ и универсальномъ *первосвященникѣ-Логосѣ* дохристіанская философская мысль стремится найти то, чего требуетъ ветхозавѣтная идея Мессіи-Искупителя всѣхъ народовъ, и теоретическимъ путемъ силится разрѣшить ту же задачу, какую фактически осуществляетъ въ христіанствѣ историческое лицо воплотившагося Сына Божія. Въ этомъ отношеніи филонизмъ можно разсматривать какъ естественный переходъ отъ

---

[172]) Другія мѣста см. ниже.

[173]) Quis rer. divin. haer. Pf. IV, 88; de mun. op. Pf. I, 80—96; De mundo Fr. 1238—1242; Philonea ined. Tische nd.148; ср. Тв. Св. Отц. 1883, 3, стр. 21, 36, 38—44.

національно-іудейскаго партикуляризма къ христіанскому универсализму и какъ историческую подготовку къ новозавѣтной идеѣ божественнаго Искупителя міра. Но съ другой стороны и здѣсь, какъ и во всѣхъ прежде разсмотрѣнныхъ отношеніяхъ, сходство Филоновой логологіи съ христіанскою ограничивается только общею задачею и тенденціею: въ существѣ же дѣла отъ христіанско-теистической идеи Логоса-Искупителя у нашего философа остается въ концѣ концовъ одна внѣшняя оболочка и пустая фраза, по своему внутреннему содержанію и подлинному смыслу разрѣшающіяся на противохристіанскія — стоическо-пантеистическія и раввинско-деистическія понятія. Вращаясь въ области эллинско-физическихъ и отвлеченно-философскихъ воззрѣній на Бога, міръ и человѣка, Филонъ не въ состояніи возвыситься надъ обычною натуралистическою сотеріологіей и потому идею Логоса-Искупителя вынужденъ разрѣшать: а) или въ эллинско-физическое понятіе космическаго единства и идеальной цѣлостности міроваго бытія, слѣдствіемъ чего является пантеистическо-оптимистическая мораль стоической философіи; б) или же въ простое, внѣшнее только, заступничество за людей предъ Богомъ со стороны тварнаго ходатая, причемъ получаетъ силу раввинско-дуалистическій пессимизмъ со всѣми его нравственными слѣдствіями.

Мы говорили уже, что съ эллинско-физической точки зрѣнія на Божество, какъ на отвлеченно-всеобщее начало міровой жизни, непосредственнымъ и единственнымъ объектомъ его имманентно-дѣйственныхъ отношеній можетъ

быть только условно-ограниченная область бытія. Отсюда міру, какъ внѣшне-объективному отобразу всей полноты внутренне-субъективнаго содержанія божественной природы, Филонъ долженъ былъ усвоить всѣ божественныя совершенства его идеальнаго образца, т.-е. обожествить міръ и возвести его на степень единосущнаго Сына Божія. Міръ носитъ въ себѣ божество, какъ тѣло свою душу,—онъ оживленъ и интеллигентенъ,—врожденный ему божественный разумъ есть его душа, законъ и порядокъ всего. Міръ есть νεώτερος ὑιὸς τοῦ Θεοῦ, даже само τὸ Θεῖον, μεγαλόπολις πρὸς ἀλήθειαν, котораго единственнымъ и истиннымъ обитателемъ является самъ Богъ. По своему устройству міръ представляетъ совершеннѣйшее единство и цѣлостность, онъ не можетъ быть разрѣшенъ на свои составныя части, имѣетъ нетлѣнную природу и вѣченъ. Точно также теченіе міровой жизни никогда не можетъ пойти по ложной дорогѣ и имѣть какія-либо улучшенія или ухудшенія. Міръ вообще не можетъ имѣть никакой исторіи и различныхъ ступеней возраста, потому что въ такомъ случаѣ нужно бы было признать, что въ началѣ міръ былъ подобенъ дитяти неразумному, что безбожно. Грѣшно и неразумно отрицать, что міръ во всякое время совершенъ по душѣ и по тѣлу. Сильно возстаетъ Филонъ также и противъ ученія о сожженіи міра и его апокатастасисѣ – ученія, предполагающаго неудовлетворительность теперешняго міра.

Такимъ образомъ міръ является для Филона совершеннѣйшимъ порожденіемъ божественной дѣйственности, не

могущимъ имѣть въ себѣ никакого зла и раздора, никакого уклоненія отъ своей идеально-божественной нормы. Поэтому для Филона не могло существовать никакой серьёзной и дѣйствительной потребности въ искупленіи міра и вообще въ исторіи домостроительства божественнаго для спасенія твари. Понятно, что при такомъ оптимизмѣ и первосвященническое служеніе Логоса у Филона должно было потерять всякое дѣйствительное нравственное значеніе и обратиться въ простое поэтическое олицетвореніе космическихъ функцій безличнаго Логоса. Такъ, въ многочисленныхъ мѣстахъ своихъ сочиненій усвояя Логосу различныя черты ветхозавѣтнаго первосвященника, Филонъ каждый разъ разрѣшаетъ ихъ въ простые символы внутренняго божественнаго разума съ одной стороны и имманентно-дѣйствующей въ мірѣ божественной силы—съ другой. Подобно ветхозавѣтному первосвященнику, безгрѣшный и вѣчный первосвященникъ Божій Логосъ носитъ на главѣ своей золотую доску съ надписью: *святыня Господу*. Это значитъ, что какъ безтѣлесная и идеальная печать міра, какъ идея идей, сообразно съ которой Богъ образовалъ міръ, и вообще какъ вѣчное идеально-логическое единство реальнаго міра,—Логосъ непрестанно присущъ сознанію творца въ качествѣ его собственной мысли о мірѣ, его собственнаго имманентнаго произведенія и внутренняго порожденія его мыслительной силы. Отсюда и все единичное, поскольку оно имѣетъ въ Логосѣ свой идеальный первотипъ и есть его логически необходимое частное развитіе, отъ вѣчно-

сти объединено и примирено съ Богомъ, какъ Его собственная мысль и порожденіе, какъ частное выраженіе Его общаго міротворческаго плана. Въ этомъ отношеніи для Творца Логосъ является непреложною порукою въ томъ, что все единичное и конечное, какъ необходимое излученіе и развитіе божественной идеи—Логоса, имѣетъ свое надлежащее и законное мѣсто въ общемъ идеально-логическомъ міропорядкѣ; равнымъ образомъ и все индивидуально-конечное, поскольку оно всецѣло опредѣляется своею идеально-божественною нормою, находитъ въ Логосѣ твердое ручательство въ логически-необходимой законности и полной неприкосновенности своего бытія [174]). Съ другой стороны все единичное Логосъ примиряетъ съ Божествомъ не только какъ идеальная норма міра или божественная мысль о мірѣ (Λόγος ἐνδιάθετος), но и какъ осуществляющаяся въ міровомъ процессѣ божественная мысль (Λόγος προφορικός),—не только какъ идеальное единство и цѣлостность всего индивидуальнаго, но и какъ реальная гармонія дѣйствительнаго бытія, какъ космическій міропорядокъ и нерасторжимая связь міроваго орга-

---

[174]) De migrat. Abrah, Pf. III. 458—460: „ежели разсмотрѣть внимательно первосвященника Логоса, то найдешь, что и его священное одѣяніе разнообразно соткано изъ умственныхъ и чувственныхъ силъ. Такъ на главѣ его есть дщица изъ чистаго золота, имѣющая отображеніе печати: „святыня Господу". А при ногахъ на краѣ нижней одежды—звонки и цвѣты. Но оная печать есть идея идей, по которой Богъ образовалъ міръ, безтѣлесная конечно и умственная. Цвѣты же и звонки суть символы чувственныхъ свойствъ, воспринимаемыхъ зрѣніемъ и слухомъ" и пр.

низма. Отсюда: служа первосвященникомъ міра, этого совершеннѣйшаго храма Божія, въ качествѣ не человѣка грѣшнаго, но первороднаго Сына Божія [175]), Логосъ прежде всего является нераздѣльнымъ единствомъ умственныхъ и чувственныхъ силъ, т.-е. идеальнаго и реальнаго, тварнаго и божественнаго, такъ какъ въ Богѣ нельзя отдѣлять мысль отъ дѣла, абстрактно-идеальную форму отъ ея реально-конкретнаго содержанія [176]). Поэтому, подобно ветхозавѣтному первосвященнику, Логосъ имѣетъ чистыхъ и незапятнанныхъ родителей: отцомъ—Бога, матерью—премудрость Божію (=Λόγος'у ἐνδιάθετος), т.-е. развиваясь и осуществляясь въ области реально-конкретнаго бытія, въ качествѣ младшаго и чувственнаго Сына Божія (Λόγος προφορικός), Логосъ своего Отца дѣлаетъ также отцомъ всякой индивидуальной вещи и ставитъ ее въ субстанціальное единеніе съ Божествомъ, какъ Его реальный модусъ, какъ неотдѣлимую отъ Божества Его часть и излученіе [177]). На главѣ своей Логосъ носитъ также первосвященническую (діадему) повязку символъ

---

[175]) De somn, Pf. V, 96—98; ср. прим. 170.

[176]) De migrat. Abrah. Pf. Ш, 458: συνῳδὰ φρονοῦντα καὶ τὴν ἱερὰν ἐσθῆτα αὐτῷ (Λόγῳ αρχιερεῖ) πεποικιλμένην εὑρήσεις ἔκ τε νοητῶν καὶ αἰσθητῶν δυνάμεων... ἡ μὲν σφραγὶς ἰδέα τῶν ἰδεῶν ἐστι, καθ' ἣν ὁ Θεὸς ἐτύπωσε τὸν κόσμον, ἀσώματος δήπου καὶ νοητή· τὰ δέ.... αἰσθητῶν ποιοτήτων σύμβολα, ὧν ὅρασις καὶ ἀκοὴ τὰ κριτήρια.

[177]) De profug. Pf, IV, 272: „Онъ (Логосъ—первосвященникъ) получилъ нетлѣнныхъ и чистыхъ родителей: отцомъ онъ имѣетъ Бога, который есть также отецъ всего, а матерью—премудрость Божію, чрезъ которую все пришло въ бытіе“.

его космической власти, т.-е. какъ общій космическій законъ міровой жизни, Логосъ всему индивидуально-конечному опредѣляетъ его законное и необходимое мѣсто въ нерасторжимой цѣлостности міроваго бытія и тѣмъ самымъ для каждой единичной вещи служитъ порукою въ томъ, что существованіе ея въ неразрывной цѣпи существъ универса также неизбѣжно, разумно, совершенно и божественно, какъ и существованіе всего универса [178]). Какъ вѣчный первосвященникъ Божій старѣйшій Логосъ Сущаго облеченъ также и въ первосвященническую одежду—міръ, со всѣми его стихійными элементами: землей, водой, воздухомъ, огнемъ и всѣми состоящими изъ нихъ единичными предметами, на подобіе того, какъ каждая частная душа облекается своимъ тѣломъ [179]). Наконецъ въ качествѣ истиннаго и безгрѣшнаго первосвященника Божія Логосъ не разрываетъ своихъ одеждъ, т. е. служитъ нерасторжимою связью вселенной, объемлетъ въ себѣ и скрѣпляетъ всѣ разнородныя части универса, подобно тому какъ каждая индивидуальная душа содержитъ отдѣльныя части своего тѣла въ гармоническомъ единствѣ [180]). Какъ такой космическій принципъ и боже-

---

[178]) Ibid.: „Съ головы своей онъ не снимаетъ царственной діадемы, символъ его хотя и не самодержавной, но все же удивительной намѣстнической власти въ мірѣ“.

[179]) Ibid.: ἐνδύεται ὁ πρεσβύτατος τοῦ ὄντος Λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον. γῆν γὰρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ τὰ ἐκ τούτων ἐπαμπίσχεται.

[180]) Ibid.: οὐδ᾽ αὖ τὰ ἱμάτια διαρρήξει· ὅτε γὰρ τοῦ ὄντος Λόγος,

ственный мірозаконъ, Логосъ является „вѣчнымъ ходатаемъ и молитвенникомъ предъ нетлѣннымъ Отцомъ всего сущаго за весь тварно-конечный міръ“ въ томъ смыслѣ, что „Бога онъ увѣряетъ въ вѣчномъ постоянствѣ и нерушимой твердости реально осуществляющагося въ міровой гармоніи идеально-творческаго плана, а всему индивидуально-конечному ручается за то, что, какъ необходимое звено въ неразрывной цѣпи универса, оно никогда не можетъ быть уничтожено или оставлено въ нерадѣніи Творцомъ вселенной, никогда не можетъ произвольно уклониться отъ своей идеально-божественной нормы и пойти по своей собственной ложной дорогѣ“ [181]).

Такъ въ божественномъ Логосѣ, какъ своей идеально-логической нормѣ и реально-дѣйственномъ принципѣ, каждая индивидуальная вещь универса стоитъ въ вѣчномъ единеніи и примиреніи съ Божествомъ въ качествѣ единосущнаго Ему сына, Его внутренняго порожденія, неотдѣлимой отъ Него Его части и излученія. Но такъ какъ первое и высшее мѣсто въ цѣпи существъ универса принадлежитъ человѣку, какъ наиболѣе совершенному выраженію божественной дѣйственности въ мірѣ, то въ немъ преимущественно предъ другими тварями открывается и дѣйствуетъ божественный Логосъ въ качествѣ вѣчнаго ходатая за него предъ Богомъ и вѣчнаго перво-

---

δεσμὸς ὢν τῶν ἁπάντων, καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει καὶ κωλύει αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι κτλ.

[181]) Ibid., ср. Quis rer. divin. haer. Pf. IV, 90, ср. прим. 143.

священника Божія. Эта искупительная функція Логоса по отношенію къ человѣку, какъ микрокосму, представляетъ собою сокращенное отраженіе общеміроваго первосвященства Логоса. Такъ, вопервыхъ, въ качествѣ первообразной идеи или образца души и идеально-небеснаго первочеловѣка или абстрактно-всеобщаго рода человѣчества, Логосъ является непреложною порукою за идеальное совершенство каждаго единичнаго человѣка, т.-е. въ божественномъ умѣ и идеально-творческомъ планѣ Божіемъ каждый единичный человѣкъ предстоитъ сознанію Божества, какъ совершеннѣйшее порожденіе Его собственной мыслительной силы и какъ необходимое развитіе общей божественной идеи о человѣчествѣ. Вовторыхъ, каждаго индивидуальнаго человѣка Логосъ отъ вѣчности примиряетъ съ Божествомъ не только какъ абстрактно-идеальная норма человѣчества, но и какъ реально-осуществляющаяся въ каждой человѣческой особи божественная норма, т. е. какъ божественная сила, живущая въ душѣ каждаго человѣка и всецѣло опредѣляющая его индивидуальное существованіе. Такимъ образомъ всякій единичный человѣкъ, какъ и всякая особь въ мірѣ, поскольку его умъ или душа есть одна изъ частныхъ силъ Божіихъ (λόγων σπερματικῶν), стоитъ въ вѣчномъ примиреніи и нераздѣльномъ единеніи съ Божествомъ въ качествѣ неотдѣлимой отъ него Его части и имманентнаго излученія [182]).

---

[182]) Такое ученіе о человѣкѣ см. особ. De mun. op, Pf, I, 50.

Въ частности искупленіе человѣка, его богоуподобленіе и освященіе слагается изъ двухъ нераздѣльныхъ сторонъ: *теоретической*, состоящей въ просвѣщеніи умственнаго взора человѣка свѣтомъ истиннаго богопознанія, и *практической*, состоящей въ жизни, согласной съ теоретически усвоенною божественною истиной. Отсюда и первосвященническое служеніе Логоса по отношенію къ каждому отдѣльному человѣку разсматривается Филономъ: вопервыхъ, какъ сообшеніе человѣку всей полноты *истиннаго богопознанія*, и вовторыхъ, какъ руководствованіе человѣкомъ по пути его *добродѣтельной* и богоугодной *жизни*.

Въ первомъ отношеніи Логосъ, прежде всего, отождествляется съ *теоретическимъ разумомъ человѣка*, изслѣдующимъ и познающимъ все истинное и божественное: онъ всѣваетъ въ душѣ каждаго человѣка мудрость и высокіе помыслы и какъ небесной манной питаетъ ее истиннымъ богопознаніемъ и божественною мудростію [183]). Но такъ какъ, далѣе, въ Логосѣ (мірѣ), какъ изреченномъ словѣ Божіемъ, реально открывается и воплощается вся полнота божественнаго разума и силы, то онъ является для человѣка не только субъективнымъ прин-

---

90—100 192; Qnod det. pot. ins. sol. Pf. II, 202; Fr. 167; De nom. mut. Pf. IV, 146; Quis rer. div. haer. Fr. 512—513, Pf. IV, 52; De execr. Fr. 936, E; De plant. N. Fr. 216—217; Leg. alleg. Pf. I, 132—136, Fr. 44; Pf, 192; De somn. Pf,. V. 184 и др,

[183]) De somn, Pf. V, 204 дал.; De profug. Pf. , IV, 282 дал.; Leg, alleg. Pf I, 342 дал.

ципомъ познанія божественной истины, но и самою объективною истиной или непосредственнымъ *предметомъ богопознанія* [184]). Однакоже эта, въ Логосѣ и Логосомъ сообщаемая человѣку, истина у Филона не можетъ быть *божественною* и *духовною*, но есть простая только *эмпирическая* и *міровая* истина. Какъ само Божество у Филона находитъ свою объективную истину только въ Логосѣ-мірѣ, такъ и человѣческое богопознаніе у него должно быть сведено къ простому только *міропознанію*, къ познанію не безконечной любви Божіей къ человѣку и Логосу и—не абсолютнаго божественнаго правосудія (каковыхъ понятій о Божествѣ условно-ограниченный міръ не можетъ дать), а къ простому научно-эстетическому созерцанію *священнѣйшаго міроваго зрѣлища* [185]), т.-е. къ познанію мертваго, царствующаго въ природѣ, разумнаго закона физической необходимости. Отсюда и слѣдствіемъ такого міропознанія является не нравственное улучшеніе человѣка, не усвоеніе имъ божественной любви и правды, но простое только συμφέρον, практическая польза человѣка, т.-е. умѣнье физическіе законы употреблять на служеніе своимъ практическимъ интересамъ и своему физическому благосостоянію [186]).

Руководя человѣкомъ въ усвоеніи божественной истины, Логосъ научаетъ его и слѣдовать этой истинѣ, т.-е.

---

[184]) De profug. Fr. 470, A; Leg. alleg. Pf. I, 342.

[185]) De mon. M. II, 299, ср. Dorner. I, 18.

[186]) De m. opif. M. 1, 19; Pf. I, 52 дал.; De agric. M. I, 306; Pf. III. 18 дал. ср. Dorner, I, 128.

является *принципомъ добродѣтельной* и богоподобной *жизни* человѣка. Въ этомъ отношеніи Логосъ прежде всего разсматривается Филономъ какъ *объективно-выраженная* для человѣка *норма его практическихъ отношеній* и святой жизни. Однакоже опять-таки и эта норма отнюдь не есть живой и дѣйствительный идеалъ нравственнаго совершенства, каковымъ въ христіанствѣ является личность Богочеловѣка, но мертвый абстрактно-безличный міровой законъ (ὁ ὀρθὸς τῆς φύσεως Λόγος), всецѣло и необходимо опредѣляющій какъ образъ бытія каждой индивидуальной вещи въ мірѣ, такъ равнымъ образомъ и всѣ практическія отношенія человѣка [187]). Отсюда нравственный законъ у Филона совпадаетъ съ космическимъ и всѣ моральныя отношенія человѣка сводятся къ физическимъ и натуральнымъ [188]). Являясь объективною нормой для человѣческой нравственности, Логосъ въ то же время служитъ и тѣмъ *внутреннимъ принципомъ*, который руководитъ человѣкомъ на пути слѣдованія этой нормѣ, т. е. прямо отожествляется съ *практическимъ разумомъ* человѣка, открывающимся и дѣйствующимъ главнымъ образомъ въ *совѣсти* (ὁ ὀρθὸς τοῦ ἀνθρώπου Λόγος или νούς, Λόγος σωφρονιστής, Λόγος ἔλεγχος) [189]). Начер-

---

[187]) De plant. N. Fr. 231, A; De vita Mos. Fr. 610, B; De temul. Fr. 730, E; De Iosepho, Fr. 261, B; De spec. leg. M. II, 272, ср. Heinze, 281, пр. 2.

[188]) De somn. Fr. 1124, B; De confus. ling. Pf. III, 332 и др. см. Heinze 271, прим. 3.

[189]) De Abrah. Pf, V, 336; Quod omn. prob. lib, Fr. 812, A; De

танный самою нетлѣнною природою въ душѣ каждаго недѣлимаго (т.-е. какъ физически врожденная способность человѣка) [190]), этотъ Логосъ подобно мужу всѣваетъ въ нее сѣмена добродѣтели и подобно отцу пораждаетъ въ ней благія намѣренія и добрыя дѣла [191]). Въ качествѣ практическаго разума и совѣсти этотъ Логосъ—первосвященникъ, по чину Мельхиседекову, напояетъ людей мудростію и добродѣтелями, входя въ нашу душу наподобіе свѣтоваго луча, показывая намъ наши порочныя помыслы и намѣренія и своими угрызеніями исцѣляя наши душевныя болѣзни и пороки [192]). Поэтому, „чтобы получить отпущеніе своихъ грѣховъ, человѣкъ долженъ обращаться къ живущему въ его душѣ безпорочному искупителю-совѣсти (παράκλητον ἐλέγχον) [193]), ибо этому первосвященнику (ὁ αρχιερεὺς ἔλεγχος) дано Богомъ то великое преимущество, что вмѣстѣ съ нимъ въ душѣ человѣческой не уживается никакой недостатокъ и грѣхъ,

---

spec, leg. Fr, 773, E; 774, A; Leg. alleg. Pf. I, 330; Quod. D. S. immut. Fr. 315; см. др. у Heinze, 274—275.

[190]) De migrat. Abrah. Pf. III, 468; Dc mon. mur. Pf. IV, 338; Leg alleg. Pf. I, 288; De profug. Pf. IV, 274.

[191]) Leg. alleg. Pf. I, 330.

[192]) Leg. alleg. Pf. I; 288—290; De congr. quaer. erud. gr. Pf. IV, 184 и др.

[193]) De victimis Fr. 844, D: ὅταν ἱλεώσηται τὸν ἠδικημένον πρότερον ἴτω, φησὶν, εἰς τὸ ἱερὸν αἰτησόμενος ἄφεσιν, ὧν ἐξήμαρτεν. ἐπαγόμενος παράκλητον οὐ μεμπτὸν τὸν κατὰ ψυχὴν ἔλεγχον, ὃς ἀνιαυτοῦ συμφορᾶς αὐτὸν ἐρρύσατο, τὴν θανατῶσαν νόσον ἀνεὶς καὶ πρὸς ὑγείαν παντελῶς μεταβαλών.

такъ что у кого сей Логосъ-искупитель поселяется въ душѣ, тотъ избѣгаетъ всякихъ, даже и преднамѣренныхъ, грѣховъ. Посему-то мы должны молить Бога, чтобы всегда пребывалъ въ насъ сей великій искупитель, который въ то же время есть судья и первосвященникъ, производящій судъ въ душѣ человѣка“ [194]).

Итакъ, искупленіе человѣка разсматривается Филономъ какъ естественный, въ человѣческомъ разумѣ и совѣсти совершающійся, фактъ. Чтобы быть добродѣтельнымъ, освободиться отъ грѣха и стать въ полное примиреніе съ Божествомъ, для этого человѣкъ долженъ только внимательно выслушивать внутренній голосъ своей природы или совѣсти и, руководствуясь собственнымъ разумомъ, познавать и слѣдовать царствующему въ природѣ физическому закону разумной необходимости. Добродѣтеленъ,

---

[194]) De. profug. Pf, IV, 270—276: ἕως μὲν ὁ ἱερώτατος οὗτος Λόγος ζῇ καὶ περίεστιν ἐν ψυχῇ ἀμήχανον τρόπην ἀκούσιον εἰς αὐτὴν κατελθεῖν· ἀμέτοχος γὰρ καὶ ἀπαράδεκτος παντὸς εἶναι πέφυκεν ἁμαρτήματος. ἐὰν δὲ αποθάνῃ, οὐκ αὐτὸς διαφθαρεὶς, ἀλλ' ἐκ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς διαζευχθεὶς, κάθοδος εὐθὺς δίδοται τοῖς ἀκουσίοις σφάλμασιν. εἰ γὰρ μένοντος καὶ ὑγιαίνοντος ἐν ἡμῖν ἐξῳκίζετο, μετανισταμένου πάντως εἰσαλισθήσεται. γέρας γὰρ ἐξαίρετον ὁ ἀμίαντος ἀρχιερεὺς ἔλεγχος ἐκ φύσεως κεκάρπωται, τὸ μηδέποτ' εἰς αὐτὸν παραδέξασθαι τόπον, γνώμης ὄλισθον. διόπερ ἄξιον εὔχεσθαι ζῆν ἐν ψυχῇ τὸν ἀρχιερέα ὁμοῦ καὶ δικαστὴν ἔλεγχον, ὃς ὅλον ἡμῶν τὸ διανοίας ἀποκεκληρωμένος δικαστήριον, ὑπ οὐδενὸς τῶν ἀπαγομένων εἰς κρίσιν δυσωπεῖται (274—276). Cp. Quod det. pot. ins. sol. Pf; II, 232: κολάζων δὲ ἐπιεικῶς τε καὶ πρᾴως ἅτε χρηστὸς ὢν, ἐπανορθώσεται τὰ ἁμαρτήματα, τὸν σωφρονιστὴν ἔλεγχον, τὸν ἑαυτοῦ Λόγον, εἰς τὴν διάνοιαν ἐκπέμψας, δι' οὗ δυσωπήσας καὶ ὀνειδίσας περὶ ὧν ἐπλημμέλησεν, αὐτὴν ἰάσεται.

по Филону, тотъ, кто повинуется и выполняетъ естественныя требованія своей природы,—порочень напротивъ тотъ, кто презираетъ внушенія своей совѣсти и ведетъ жизнь противную естественнымъ требованіямъ своей природы [195]). Однакоже и такое чисто физическое различіе между добродѣтелью и грѣхомъ Филонъ не имѣетъ возможности выдержать со всею послѣдовательностію. Въ самомъ дѣлѣ: такъ какъ каждое единичное проявленіе дѣйственности Логоса всецѣло опредѣляется царствующимъ въ природѣ божественнымъ закономъ разумной необходимости, то отъ того же закона должна зависѣть и искупительная дѣйственность или недѣйственность Логоса и по отношенію къ каждому отдѣльному человѣку. Поэтому, какъ добродѣтельнымъ, т.-е. такимъ, у котораго искупитель-совѣсть имѣетъ дѣйственное значеніе, такъ и порочнымъ, т.-е. такимъ, для котораго внушенія совѣсти не имѣютъ дѣйственнаго значенія, человѣкъ является отнюдь не по собственному самоопредѣленію, но невольно, даже вопреки своей волѣ, по божественному предопредѣленію (ἀβούληται κακοπραγίαι, πρόνοια, ἀνάγκη εἱμαρμένη) [196]), отъ котораго ни одна вещь въ мірѣ не

---

[195]) Отсюда выраженія: ζῆν κατὰ φύσιν и ζῆν κατ' ἀρετὴν, κατὰ τὸν Λόγον или κατὰ τὸν Θεόν у Филона употребляютси какъ однозначущія. См. Тв. Св. Отц. 1883, 3, 23—24. Ср. De somn. Fr. 1124, B; De m. op. Pf. I, 96; ibid. 4; De plant. N. Fr. 221, B; De migrat. Abrah. Pf. III, 470; De profug. Pf. IV, 296; De congr. quaer. erud, gr. Pf. I, 158 и др.

[196]) De cherub. Pf. II, 18; Leg. alleg. Pf. I, 286 и др.

можетъ самовольно уклониться и пойти по собственной ложной дорогѣ [197]). Отсюда также и грѣхъ, равно какъ и добродѣтель у Филона всегда разсматриваются какъ одинаково необходимыя и совершенно законныя выраженія осуществляющейся въ мірѣ божественной гармоніи, которыя поэтому стоятъ въ вѣчномъ примиреніи съ божественнымъ разумомъ и волей. Все различіе между грѣхомъ и добродѣтелью у Филона сводится только къ различенію *сознательно-разумнаго* подчиненія физическому закону необходимости (τοῦ εὐκαταφρονεῖν) отъ *безсознательнаго* (ἀπειρία) выполненія человѣкомъ предопредѣленныхъ ему функцій въ стройномъ единствѣ міровой жизни [198]).

Понятно, что, при такомъ физическомъ взглядѣ на грѣхъ и искупленіе, и ветхозавѣтное первосвященническое служеніе, установленное для примиренія самовольно павшей твари со святостію и правосудіемъ Творца во образъ имѣвшаго совершиться дѣйствительнаго искупленія ея чрезъ Мессію, у Филона должно было потерять всю свою спасительную силу и всякое дѣйствительное значеніе. Вездѣ дѣйственность ветхозавѣтной жертвы за грѣхъ Филонъ ограничиваетъ только ея символическою назидательностію и дидактизмомъ. Такъ ветхозавѣтный первосвященникъ долженъ совершать такія дѣйствія и обла-

---

[197]) См. Тв. Св. Отц. 1883, 3, 17—20.
[198]) Quod Deus sit immut. Fr. 315, C.

чаться въ такія одежды, которыя символически указываютъ на вѣчное первосвященство Логоса въ качествѣ общеміроваго закона необходимости и космическаго принципа міровой жизни. Взирая на эти символы, какъ самъ первосвященникъ, такъ и всякій присутствующій при совершаемомъ имъ священнодѣйствіи, научаются опредѣлять свое законное мѣсто въ общеміровомъ единствѣ, познавать свое необходимое назначеніе въ міровой гармоніи и сознательно слѣдовать требованіямъ своей природы, какъ частному и сокращенному отраженію царствующаго въ мірѣ общаго божественнаго закона разумной необходимости [199]).

Точно также въ Филоновой философіи нѣтъ мѣста и тѣмъ радостнымъ надеждамъ на пришествіе Великаго Примирителя, которыя лелѣяли въ своемъ сердцѣ лучшіе и благороднѣйшіе изъ тогдашнихъ евреевъ. Въ божественномъ Логосѣ вся тварь отъ вѣчности стоитъ примиренною съ Богомъ не только *идеально*, т.-е. не только въ божественной идеѣ, по мысли Творца, она должна быть совершеннѣйшимъ порожденіемъ божественнаго ума и силы (что, конечно, признаетъ и христіанство),— но и *реально*, въ своемъ эмпирически данномъ состояніи, она всецѣло опредѣляется совершеннѣйшею идеально-божественною нормою своею и потому не можетъ имѣть

---

[199]) De vita Mos. Fr. 671, A; 673, C; De profug. Fr. 466; De somn. Fr. 597, D; 590; 823—825.

въ себѣ никакого недостатка и несовершенства. Такъ какъ здѣсь нѣтъ и не можетъ быть никакого произвольнаго нарушенія божественной нормы, никакого грѣха и нравственнаго раздора, то нѣтъ слѣдовательно и никакой нужды въ историческомъ искупителѣ міра. Здѣсь всякая индивидуальная вещь сама является искупителемъ себя и примирителемъ съ Божествомъ, безъ всякаго посторонняго посредства, уже просто потому, что она существуетъ какъ совершеннѣйшее порожденіе божественнаго разума и силы, какъ необходимый членъ общеміровой гармоніи и неотдѣлимая отъ Божества его часть и излученіе. Такъ въ концѣ-концовъ ветхозавѣтная нравственная идея искупленія чрезъ посредство Мессіи самовольно согрѣшившей твари, съ эллинско-оптимистической точки зрѣнія Филона, разрѣшается къ вѣчный, внѣ исторіи совершающійся, фактъ физическаго процесса міровой жизни, т.-е. въ прямое отрицаніе Іоанновско-христіанскаго ученія объ искупительнымъ заслугахъ исторически воплотившагося Логоса [200]).

Къ такимъ же отрицательнымъ результатамъ по отношенію къ Іоанновско-христіанской идеѣ Искупителя приходитъ Филонова философія и въ томъ случаѣ, когда видитъ въ Логосѣ личнаго ходатая предъ Богомъ за согрѣшающій родъ человѣческій. При той дуалистической противоположности божественнаго и тварнаго, какая

---

[200]) Leg. alleg. Pf. I, 132 — 136; De somn. Pf. V, 184; Quis rer. div. haer. Pf. IV, 52 дал. и др.

проникаетъ Филоновское ученіе о личномъ Логосѣ, матеріальность и конечность человѣческой природы разсматриваются нашимъ философомъ какъ зло и недостатокъ уже сами по себѣ, по своему существу, независимо отъ какихъ-либо нравственныхъ вліяній со стороны человѣческаго духа. Изъ тѣла и души состоящій человѣкъ, по Филону, есть въ потусторонней безтѣлесной жизни падшій духъ, который низверженъ на землю въ наказаніе за преступленіе и заключенъ въ тѣло какъ преступникъ въ темницу [201]). Отсюда, прежде всего, развивается у Филона дуалистическій взглядъ на душу и тѣло. Пока душа не вступаетъ въ тѣло, она пребываетъ чистою и святою монадою, но со вступленіемъ въ тѣло она становится діадой, теряетъ свою чистоту и подвергается раздору до тѣхъ поръ, пока снова не покинетъ тѣло [202]). Такимъ образомъ тѣлесность человѣка, по Филону, есть естественный и необходимый источникъ нечистоты, грѣха и раздора [203]), такъ что всякій, кто раждается, т.-е. изъ эѳирно-духовныхъ странъ вступаетъ въ чувственно-матеріальную область бытія, уже благодаря только этому одному, несетъ неразлучный съ тѣломъ жребій грѣха [204]), а также

---

[201]) De gigant. Pf. II, 258—264; De somn. Pf. V, 60. 62. 82; De m. opif. Pf. I, 92.

[202]) De somn. Pf. V, 11; De vita Mos. вся 3-я книга.

[203]) De migrat. Abrah. Pf. III, 414; Quis rer. divin. haer. Pf. IV, 118. 124; Leg. alleg. Pf. I, 268; De agric. Pf. III, 12.

[204]) Quis rer. div. haer. Pf. IV, 120, cp. ibid. 132.

всевозможныхъ бѣдствій и золъ [205]). Вмѣстѣ съ тѣмъ у Филона послѣдовательно отрицается происхожденіе грѣха изъ свободнаго самоопредѣленія духа человѣческаго, такъ какъ тѣло, благодаря простому только бытію своему, уже разсматривается за источникъ неразумія духа и нравственнаго раздора [206]). Точно также, при такомъ взглядѣ на матеріальность и конечность человѣка, неумѣстно говорить о его грѣхопаденіи и о наслѣдственности первороднаго грѣха [207]). Уже сама по себѣ природа человѣческая является грѣшною и нечистою какъ въ первомъ человѣкѣ такъ и во всѣхъ другихъ, такъ что *человѣкъ долженъ приносить Господу жертву за грѣхъ просто только потому, что онъ—человѣкъ* [208]). Наконецъ, при такомъ дуалистическомъ воззрѣніи на человѣческую природу, не можетъ быть рѣчи и о свободной добродѣтели человѣка. Самъ по себѣ человѣкъ можетъ дѣлать только зло. Если же и можно говорить о его добродѣтели, то ее нужно понимать не какъ слѣдствіе и выраженіе свободной самоопредѣляемости человѣческаго духа, но какъ внѣшнее дѣйствіе Бога, безъ всякаго самодѣятельнаго участія со стороны человѣка [209]). Болѣе, даже при всецѣлой не-

---

[205]) De m. opif. Pf. I, 102 дал.

[206]) De profug. Pf. IV, 258.

[207]) De m. opif. Pf. I, 94—118, ср. Gfr. 398.

[208]) De victimis, Fr. 846, D: τῇ δὲ (θυσίᾳ) περὶ ἁμαρτίας διὰ τὸ ἄνθρωπος εἶναι. Κἂν γὰρ ὁ τέλειος ᾖ γεννητὸς, οὐκ ἐκφεύγει τὸ ἁμαρτάνειν κτλ. Cr. Quis rer. divin. haer. Pf, IV, 118, 134.

[209]) De profug. Pf. IV, 256—260, ср. прим. 206.

чистотѣ и грѣховности человѣка, всякое съ его стороны выраженіе самостоятельности и самодѣятельности не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ только грѣхомъ и безбожіемъ [210]). Отсюда добродѣтель и святость, по ученію Филона, пріобрѣтаются не по собственному *самоопредѣленію человѣка*, но по *божественному предопредѣленію* [211]). Само собою ясно, что съ этой точки зрѣнія на человѣческую природу ветхозавѣтная идея искупленія въ Филоновой философіи не могла имѣть никакого мѣста. Гдѣ грѣхъ разсматривается какъ физическое слѣдствіе и необходимая принадлежность чувственно-матеріальной природы, тамъ конечно не можетъ быть рѣчи о личной виновности и отвѣтственности человѣка за зло, слѣдовательно не можетъ быть нужды въ жертвѣ и умилостивленіи за грѣхъ. Даже болѣе: тамъ не можетъ быть и самого грѣха въ собственномъ смыслѣ, а есть только естественный или физическій недостатокъ природы человѣческой, въ которомъ виновенъ не самъ человѣкъ, но божественная воля и тварно-служебные посредники, по божественному велѣнію образовавшіе и устроившіе чувственно-матеріальную сторону природы человѣческой, служащую необходимымъ источникомъ всякихъ нечистыхъ склонностей человѣка и грѣховныхъ побужденій его ко злу [212]).

---

[210]) Leg. alleg. Pf. I, 148. 166—168. 218.
[211]) De gigant. Pf. II, 382; De profug. Pf. IV, 240.
[212]) De agric. Pf. III, 72—82, ср. прим. 87.

Послѣ этого не трудно опредѣлить, какое значеніе и смыслъ могло имѣть въ Филоновой философіи первосвященническое предстательство предъ Небеснымъ Владыкой за человѣка и за весь чувственно-матеріальный міръ со стороны *личнаго Логоса*. Какъ высшій и первѣйшій изъ духовъ и какъ ближе другихъ тварей стоящій къ Богу Его намѣстникъ, Логосъ имѣетъ конечно дерзновеніе ходатайствовать предъ Небеснымъ Отцомъ за страждущую и грѣшную тварь, испрашивая ей неисчислимые дары божественнаго милосердія и смягчая тяжкія послѣдствія божественнаго гнѣва. Кромѣ того, какъ великій первосвященникъ Божій и посредникъ, Логосъ передаетъ Богу молитвы и нужды людей, а Богъ объявляетъ и посылаетъ чрезъ Логоса свою благую волю и неисчерпаемыя милости страждущей и грѣховной твари [213]). Но такое предстательство предъ Богомъ за грѣшнаго человѣка со стороны тварно-конечнаго духа у Филона не можетъ имѣть *ни нравственно-необходимаго значенія для Божества, ни дѣйствительно-искупительной силы для твари.*

Такъ какъ для физической точки зрѣнія Филона на грѣхъ оказывается совершенно чуждою идея удовлетворенія божественному правосудію и его примиренія съ божественною любовью, то и искупленіе человѣка у нашего философа является дѣломъ естественной снисходи-

---

[213]) De monarch. Fr. 816 дал. M. 230; De migrat. Abrah. Fr. 406, D. Ср. прим. 170—172.

тельности и милосердія Творца къ безвинно страждущей твари,—дѣломъ, не требующимъ никакого особеннаго и исключительнаго посредника и примирителя. Богъ долженъ щадить и прощать грѣхъ человѣка, помимо какого бы то ни было иносторонняго ходатайства,—просто потому, что благость и милосердіе Его не могутъ допустить наказаній и мученій твари, которая безвольно, по волѣ Самаго же Творца, несетъ неразлучный съ тѣломъ жребій грѣха и нравственной нечистоты. Такимъ образомъ, съ раввинско-деистической точки зрѣнія Филона, Божество отъ вѣчности и непосредственно примирено съ грѣховной нечистотой человѣка, какъ съ явленіемъ вполнѣ естественнымъ и физически необходимымъ, не противорѣчащимъ ни святой волѣ Творца, ни Его творческому плану. Если же Логосу дано Богомъ великое званіе ходатая за страждущую и грѣшную тварь, то это званіе обусловливается отнюдь не необходимостію такого ходатая для примиренія Бога съ человѣкомъ и исключительностію природы Логоса, а есть простой даръ милосердія Божія къ самому ходатаю. Такой ходатай есть не *Единородный Сынъ* царственнаго Отца,—Сынъ, Которому любовь Отчая не можетъ ни возбранить ни отказать въ ходатайствѣ за подданную тварь; а только первый и любимый министръ Небеснаго Владыки, пользующійся особеннымъ благоволеніемъ и милостями своего повелителя. Такую же милость Богъ можетъ конечно оказывать не одному Логосу, но и другимъ тварямъ,—не только изъ ангеловъ, но и изъ людей. Отсюда ходатайственная функ-

ція личнаго Логоса, какъ случайная и неимѣющая исключительнаго значенія въ дѣлѣ искупленія твари, у Филона вообще мало раскрыта. Напротивъ, по большей части она отступаетъ на заднiй планъ предъ другими, наиболѣе близкими къ человѣку ходатаями и тѣмъ болѣе предъ благостной и милосердой силою Божіей, которой собственно Филонъ и усвояетъ искупленіе человѣка. Такъ въ одномъ мѣстѣ искупительное предстательство за грѣшную тварь Филонъ усвояетъ праведнику: „по истинѣ, говоритъ онъ, праведникъ служитъ охраною рода человѣческаго, ибо онъ молитъ Вышняго и по его молитвѣ Богъ отверзаетъ небесныя сокровищницы и въ изобиліи дождитъ на землю дары своего милосердія, такъ что переполняетъ ими всѣ запасныя вмѣстилища на землѣ“ [214]). Въ другомъ мѣстѣ искупленіе человѣка усвояется Филономъ душамъ умершихъ праведниковъ: „то, что̀ мучитъ нашу душу, никогда не могло бы прекратиться, если бы не было боголюбезныхъ святыхъ, которые безпорочно жили на землѣ вдали отъ всего нечистаго и грѣховнаго, ибо души умершихъ святыхъ людей служатъ залогомъ и выкупомъ со стороны грѣшнаго человѣчества,—благодаря представительству ихъ Богъ щадитъ грѣхи рода человѣческаго и не истребляетъ его“ [215]). Наконецъ, въ третьемъ мѣстѣ, говоря о мессіанскихъ временахъ и перечисляя

---

[214]) De migrat. Abrah. Pf. III, 416.
[215]) Quis rer. divin. haer. Pf. IV, 90; De sacrif. Ab. A. C. Pf. III, 138—150.

всѣхъ ходатаевъ за евреевъ предъ Богомъ, Филонъ повидимому прямо исключаетъ изъ этого числа Логоса, усвояя ему только внѣшнюю роль докетическаго вождя евреевъ разсѣянія въ землю обѣтованную. „Евреи, говоритъ Филонъ, возвратятся изъ своего разсѣянія подъ предводительствомъ *божественнаго видѣнія* (θεῖα ὄψις= Λόγος). Эту милость отъ Бога они получатъ потому, что имѣютъ на небѣ *троихъ ходатаевъ* за себя предъ Отцомъ: во первыхъ и главнымъ образомъ—*добро и благость самого Отца*,—вовторыхъ, *святыхъ патріарховъ*, души которыхъ, освободившись отъ тѣла, совершаютъ на небѣ чистое и безгрѣшное богослуженіе и не безъ дѣйственныхъ послѣдствій молятся за своихъ сыновъ и дщерей, — въ третьихъ, *свои собственные подвиги въ добродѣтели*“ [216]).

Какъ бы то ни было—благодаря ли ходатайственному предстательству Логоса и еврейскихъ праведниковъ, или же непосредственно въ силу божественной благости и милосердія — во всякомъ случаѣ Божество, по Филону, отъ вѣчности примирено съ человѣкомъ, безъ всякаго активнаго и даже сознательнаго участія со стороны послѣдняго, благодаря простой невиновности и безотвѣтности его въ грѣхѣ своемъ. Однакоже это примиреніе отнюдь не можетъ быть разсматриваемо какъ дѣйствительное искупленіе твари, т.-е. какъ ея внутреннее духовно-нравственное улучшеніе и возрожденіе. Своимъ дѣйствіемъ

---

[216]) De execra!. Fr. 937.

это искупленіе имѣетъ не освященіе и приближеніе твари къ Творцу, но чисто внѣшнія послѣдствія для человѣка: т.-е. съ одной стороны смягченіе божественнаго гнѣва и снисходительное отношеніе Бога къ грѣхамъ людей, а съ другой—сообщеніе людямъ только внѣшнихъ даровъ божественнаго милосердія и внѣшнихъ благъ жизни. Напротивъ, внутреннее духовно-нравственное состояніе человѣка, при такомъ искупленіи, должно оставаться безъ всякаго улучшенія и измѣненія. Въ своей данной чувственно-матеріальной формѣ бытія человѣкъ навсегда осужденъ оставаться грѣшнымъ и далекимъ отъ Бога, всегда долженъ стоять въ непримиримой враждѣ и разобщенности съ Творцомъ и всегда обязанъ приносить за свой грѣхъ жертву умилостивленія. Это—неизбѣжный жребій всего матеріально-конечнаго, и потому нѣтъ другаго средства освободиться отъ него, кромѣ полнаго отрѣшенія духа отъ оковъ тѣлесности. Но такое отдѣленіе души отъ тѣла, достижимое только со смертію, есть конечно дѣло самой же природы, не требующее никакого посторонняго посредства и нисколько не зависящее отъ свободнаго самоизволенія человѣка [217]). Такимъ образомъ и съ раввинско-деистической точки зрѣнія Филоновой философіи въ ней нѣтъ мѣста ветхозавѣтной идеѣ Мессіи-примирителя. Отъ мессіанской идеи у Филона, какъ и у большей части его соотечественниковъ, остается одна только внѣшняя и

---

[217]) De fort. M. II, 377.

чувственная сторона. Вмѣстѣ съ другими евреями того времени нашъ философъ ожидалъ въ Мессіи только великаго царя-пророка, подобнаго Давиду или Моисею, который при содѣйствіи божественнаго Логоса возвратитъ евреевъ изъ разсѣянія въ землю обѣтованную и пріобрѣтетъ имъ первенствующее значеніе среди другихъ народовъ земли [218]).

Представленный анализъ различныхъ, развиваемыхъ въ Филоновой философіи, понятій о Логосѣ приводитъ насъ къ слѣдующему выводу по вопросу объ отношеніи филонизма къ христіанству.

Правда, филонизмъ философски и теоретически работалъ надъ тѣмъ же вопросомъ, какой фактически рѣшаетъ въ христіанствѣ историческая личность воплотившагося Логоса. Не удовлетворяясь крайностями эллинскаго пантеизма и раввинскаго деизма, дохристіанская философская мысль въ лицѣ Филона критически относится къ себѣ самой и собственною силою стремится построить то, чего требуетъ религіозно-теистическая идея Логоса. Такъ мы видѣли, что Филонъ старается обнять противорѣчивые выводы стоическаго и раввинскаго Логоса въ одномъ высшемъ возрѣніи и найти въ Логосѣ возможность мета-

---

[218]) Quis rer. divin. haer. Fr. 508; De Mos. Fr. 691. 628. 612 — 616 и др.

физическаго и нравственнаго единенія твари съ Творцомъ. Филону нуженъ такой Логосъ, который заразъ былъ бы и имманентнымъ открывателемъ внутренней природы Божества, и самостоятельно-личнымъ посредникомъ между Богомъ и тварью, и среднею между безконечнымъ и конечнымъ (богочеловѣческою) природою, и наконецъ универсальнымъ и вышетварнымъ искупителемъ міра. Разсматриваемый съ этой стороны, филонизмъ является отрицательно - завершительнымъ моментомъ въ историческомъ развитіи дохристіанской идеи Логоса и философскимъ предуготовленіемъ къ христіанскому теизму. Такое значеніе могъ имѣть филонизмъ, по крайней мѣрѣ, для лучшихъ и благороднѣйшихъ изъ современныхъ Филону представителей язычества и іудейства.

Но если по своей формально-отрицательной сторонѣ, по своей задачѣ и тенденціи, Филонова философія служила предвѣстницею христіанскаго теизма, то мы находимъ въ ней и другую, антихристіанскую сторону, которая исключаетъ всякую возможность возникновенія Іоаннова ученія о Логосѣ путемъ дальнѣйшей естественно-логической и философско-спекулятивной обработки Филоновскихъ идей въ примѣненіи къ личности Христа. Все, что могъ выработать филонизмъ на почвѣ своей религіозно-теистической тенденціи, по самому существу его абстрактно-философскаго метода, должно было ограничиться и дѣйствительно ограничивалось только формально-логическимъ отрицаніемъ стоическаго пантеизма и раввинскаго деизма съ одной стороны и безсодержательнымъ стрем-

леніемъ къ философско-логическому построенію теистическаго понятія о Логосѣ—съ другой. Такимъ образомъ могущественная въ критикѣ и постановкѣ задачи, дохристіанская философія въ лицѣ Филона должна была оказаться безсильною въ положительномъ рѣшеніи своей задачи и ожидать этого рѣшенія отъ богооткровенной религіи воплотившагося Логоса. Но поскольку Филонъ не удовлетворяясь такимъ безсодержательнымъ отрицаніемъ крайностей раввинизма и стоицизма, силою собственной мысли стремится найти положительное рѣшеніе религіозно-теистической задачи своей философіи, онъ, какъ мы видѣли, осужденъ вращаться въ области тѣхъ же, хотя и замаскированныхъ, пантеистическихъ и деистическихъ воззрѣній на Логоса. Разсматриваемый съ этой стороны, филонизмъ стоитъ въ прямой принципальной противоположности христіанству и задачу христіанскаго Логоса рѣшаетъ какъ разъ въ противоположномъ Іоанну антихристіанскомъ смыслѣ. Такъ мы видѣли, что Іоанновская идея самооткровенія Божества въ Своемъ Логосѣ у Филона переходитъ въ пантеистическо-стоическое понятіе саморазвитія всеобщей субстанціи въ мірѣ условныхъ явленій; самостоятельная личность Логоса у него понимается въ смыслѣ тварно-служебнаго духа, удаленнаго отъ Божества непроходимою безднною абстрактно-деистической противоположности конечнаго и безконечнаго; религіозно-теистическую идею Богочеловѣка Филонъ или разрѣшаетъ въ отвлеченное пантеистическое понятіе всечеловѣка, или же прямо отрицаетъ ее, какъ

логическую невозможность; точно также, наконецъ, идея искупленія у Филона или разрѣшается въ эллинско-физическое и оптимистическое понятіе космическаго единства, или же прямо отрицается раввинско-деистическимъ и пессимистическимъ дуализмомъ духа и матеріи, божественнаго и тварно-конечнаго. Мало этого: Іоанновско-христіанскія идеи второй самостоятельно-божественной ипостаси Логоса, Его историческаго воплощенія въ богочеловѣческой личности Христа и Его искупительной жертвы за грѣхъ человѣка не только разрѣшаются Филономъ въ противоположныя христіанству понятія, но и съ отвлеченно-философской точки зрѣнія его прямо отрицаются какъ логическая невозможность и немыслимый абсурдъ.

При такомъ характерѣ Филоновой философіи не трудно опредѣлить, къ какимъ результатамъ могло повести и дѣйствительно повело *историческое столкновеніе ея съ христіанствомъ.* Если сходство между Филоновой философіей и христіанствомъ съ внѣшне-формальной стороны, при первомъ же соприкосновеніи ихъ между собою, должно было возбудить въ нихъ обоюдное стремленіе къ взаимному объединенію; то наоборотъ, принципальная противоположность ихъ внутренне-матеріальныхъ сторонъ могла породить между ними только непримиримую вражду и антагонизмъ. Слѣдовательно естественнымъ и необходимымъ результатомъ такого столкновенія филонизма съ христіанствомъ могла быть не Іоанновско-христіанская логологія, но антихристіанство, т. е. ересь и лжеученіе, стремившіяся разрѣшить истинное христіанство въ со-

вершенно чуждую ему сферу Филоновскихъ идей. Отсюда, на первыхъ же порахъ появленія христіанства мы встрѣчаемъ шировое развитіе такихъ лжеученій, въ которыхъ нельзя не видѣть отраженія тѣхъ или другихъ антихристіанскихъ идей Филона. Таковы: *въ отношеніи къ самостоятельно-божественной ипостаси Логоса* — отрицаніе божественнаго достоинства Сына Божія и признаніе Его простымъ ангеломъ или эономъ съ одной стороны, а съ другой — разрѣшеніе Его самостоятельно-божественной личности въ понятіе простой божественной силы (Премудрости или Духа Божія), безлично дѣйствовавшей въ человѣкѣ Іисусѣ, т.-е. вообще монархіанизмъ, антитринитаріанизмъ, аріанство; *въ отношеніи къ богочеловѣческой личности Христа*: признаніе Іисуса простымъ пророкомъ, въ которомъ только въ большей мѣрѣ, чѣмъ въ другихъ пророкахъ, обиталъ Божественный Духъ, или же отрицаніе дѣйствительности воплощенія Логоса, т.-е. евіонитскія и докетическія идеи; *въ отношеніи къ совершенному Господомъ Іисусомъ дѣлу искупленія человѣка*: отрицаніе искупительнаго значенія голгоѳской жертвы Богочеловѣка и ограниченіе искупленія однимъ только ученіемъ Христа, также отрицаніе грѣховности человѣческой природы, уничтоженіе наслѣдственности первороднаго грѣха, дуалистическо-пессимистическій взглядъ на тѣло, т.-е. вообще антиномистическія идеи. Такимъ образомъ въ своемъ историческомъ отношеніи къ христіанству филонизмъ не могъ играть никакой другой роли, какъ только его противника и врага, по своей внѣшней сторонѣ имѣв-

шаго обманчивое сходство съ христіанствомъ, а по своему духу и существу принципально противоположнаго ему,—роль того антихриста и лжехриста, котораго обольстительную наружность усиленно разоблачаетъ Іоаннъ (въ Евангеліи положительно, а въ 1-мъ посланіи отрицательно) предъ юными и еще не окрѣпшими въ вѣрѣ сынами церкви ефесской и вопреки которому Богословъ съ особенною настойчивостію утверждаетъ самостоятельно-божественную личность Логоса, дѣйствительность воплощенія Сына Божія, дѣйственность голгоѳской жертвы и реальную силу грѣха. Конечно нельзя отрицать того, что эта борьба христіанства съ филонизмомъ немало содѣйствовала раскрытію христіанскаго ученія о Сынѣ Божіемъ. Можетъ-быть этой борьбѣ обязана та аналогія отношенія разума къ слову, какою Іоаннъ пользуется для уясненія и раскрытія христіанскаго ученія о превѣчномъ самооткровеніи Бога-Отца въ Богѣ-Сынѣ... Но это, если угодно, заслуга всѣхъ, когда-либо бывшихъ, теперь существующихъ и будущихъ противниковъ христіанства.

